



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

محدداته و تجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

مصادره وتجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته/ محمد عابد الجابري.

٣٩٢ ص. - (نقد العقل العربي؛ ٣)

مبليوغرافية: ص ٣٧٥ - ٣٨٢.

يشتمل على فهرس.

١. الاسلام والسياسة. ٢. الفكر السياسي. أ. العنوان.

ب. السلسلة.

297

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات بيتناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاوود» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعوي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ١٩٩٠

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢

الطبعة الثالثة، منقحة: بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥

الطبعة الرابعة: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل عام: مقاربات في المنهج والرؤية ٧

القسم الأول

محددات

٥٧	الفصل الأول : من الدعوة إلى الدولة : العقيدة
٧٩	الفصل الثاني : من الدعوة إلى الدولة : القبيلة
٩٩	الفصل الثالث : من الدعوة إلى الدولة : الفتيحة
١٢٩	الفصل الرابع : من الردة إلى الفتنة : القبيلة
١٦٥	الفصل الخامس : من الردة إلى الفتنة : الفتيحة
١٩٧	الفصل السادس : من الردة إلى الفتنة : العقيدة

القسم الثاني

تجليات

٢٣١	الفصل السابع : دولة «الملك السياسي»
٢٦٣	الفصل الثامن : ميثولوجيا الإمامة
٢٩٩	الفصل التاسع : حركة تنويرية
٣٢٩	الفصل العاشر : الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة
٣٦٣	خاتمة/ فائحة : من أجل استئناف النظر : خلاصات وأفلق
٣٧٥	المراجع
٣٨٢	فهرس

مدخل عام:

مقاربات في المنهج والرؤية

- ١ -

لكل فعل محددات وتحليلات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تنبّهات أو تأثيرات خارجية. أما التحليلات فهي المظاهر والكميات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها.

والسياسة فعل، له هو الآخر محدداته وتحليلاته. وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم. ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتحليلاته النظرية والتطبيقية، الاجتماعية الطابع، تشكل مجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي». هو «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتحليلاته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطق قوامه «مبادئ» وأليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

كان موضوع البحث والدراسة في الجزء الأول والثاني، من هذا الكتاب^(١) هو «عقل الفكر العربي» أي أسس الفعل للمعربي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء - الثالث - فهو «عقل الواقع العربي» ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتحليلاتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

(١) محمد حبيب الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وبين العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادئه تلزم خلاله، ومفاهيمه توظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... إلخ) والمبادئ (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمقولة إلى معانٍ وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة لدراسة الأخرى.

سيصاب القاري، إذن، بخيبة كبرى إذا كان يتصور منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية (بيان، هرقان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي - المعرفي: «الخالص» أو «المجرد». إننا لو فعلنا ذلك لكانا سنكرر ما سبق أن قلناه حول مسألة الخلافة عند أهل السنة في سياق حديثنا عن تكوين النظام المعرفي البيناني^(٢)، وحول الولاية والإمامة في إطار تحليلنا للنظام المعرفي العرفاني^(٣)، وحول «المدينة الفاضلة» عندما كنا بصدد شرح الكيفية التي حاول بها الفارابي تبينة النظام المعرفي البرهاني - الأرسطي - في الثقافة العربية^(٤). أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط بضرورة بالنظام أو التنظيم المعرفي التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا ينقص لها، بل يحاول انخراطها لما يريد تقريره: ممارسة السياسة فيها. العقل السياسي، إذن، ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وآليات تختلف بتنظيم المعرفة حسب الحاجة. السياسة تقوم على البرهانية (= اعتبار المنفعة)، فهل نتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما منه يستمد هويته؟

والجهاز المفاهيمي الذي سوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر؛ وصنف نستمدّه من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك والأخطار التي تطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على نبذة الأولى مع موضوعنا فلم نقيّد حرفياً بالمضمون الذي نحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهادنا، من جهة

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الرابع إلى السابع.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الثاني،

المصطلح الثالث والرابع.

(٤) نفس المرجع، القسم الثالث، الفصل الأول.

أخرى، على بحث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر.

ورغبة منا في إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد تجنبنا عرض المفاهيم التي سنوظفها عرضاً معجماً يقتصر على تعريف المفهوم بعبارات عامة جافة، وفضلنا، بدلاً من ذلك، طرحها ضمن وجهات نظر في قضايا معينة نقتح نوعاً من الرؤية لمسائل هم موضوعنا بصورة مباشرة. وتوخياً لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين تعرض وجهة نظرهم في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم، لنبدل نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقترحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي ستعامل معه بها.

ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا اهتمنا في تحليل «الخطاب العربي المعاصر»، ونقد العقل العربي، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على أن التحليل الابهتمولوجي للخطاب أو للأداة المستجدة له (= العقل) شيء، ودراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر. ولكن بما أن «العقل السياسي» يقع بالضبط بين من يمارس السلطة السياسية أو يشرع لكيفية ممارستها وبين من يمارس عليهم، فإنه من البديهي أننا سنصدر هنا عن نوع من التصور للعلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، لا هكذا باطلاق، بل كما تقوم في مجتمع من نوع المجتمع الذي ندرس العقل السياسي فيه: المجتمع الذي لم تتطور الأوضاع فيه إلى مرحلة الرأسمالية. والمجتمعات التي توصف في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة بأنها «مجتمعات قبل رأسمالية» أنواع وأصناف: المجتمعات القبلية، مجتمعات حضارات الشرق القديم، المجتمع العربي في القرون الوسطى والحديثة، وإلى حد ما في العصر الحاضر أيضاً، مجتمعات آسيا وأفريقيا المصنفة ضمن «العالم الثالث»... إلخ، وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات - قبل الرأسمالية - فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارئ العربي غير المختص على مجمل أبحاث تساهم بصورة أو بآخرى في تأطير رؤيتنا للموضوع.

وإذا نظرنا إلى المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية أنها خالصة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، لم أنها لم تدخل بعد كمناصر أساسية في الخطاب السياسي والسوسيولوجي العربي (= خطاب وعلماء السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والاجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنوع إلى المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلى ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية أمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا لـ «العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد «العقل السياسي» العربي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع والمعاصرين. وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والمحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من إشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟

بعد هذه الملاحظات التي ارتأينا أنه ربما يكون من المفيد تسجيلها هنا، نتقل إلى عرض المفاهيم والرؤى التي سنوظفها في بحثنا هذا، مبتدئين بتلك التي ساعدتنا على إغناء تعريفنا لـ «العقل السياسي».

— ٢ —

من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم «اللاشعور السياسي». وقبل شرح مضمون هذا المفهوم نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتسبها مفهوم «اللاشعور» في الدراسات النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن. لقد لاحظ علماء النفس أن هناك أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه وهي تختلف عن ردود الفعل الآلية في كونها هادفة، تلبي حاجات معينة وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي لا تخضع لمراقبة «الإناء». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها أنها تصدر عن «الشعور» فإن الأفعال الهادفة التي لا تخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها اسم «اللاشعور». ومعلوم أن عالم التحليل النفسي الشهير سيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) قد أولى أهمية خاصة لـ «اللاشعور» إذ جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضم الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام وفلتات اللسان وضميرها من الأفعال غير الإرادية. وهكذا صار للسلوك البشري يصنف إلى سلوك صادر عن الشعور، عن وهي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن اللاشعور لا تتحكم فيه إرادة المرء بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة «الإناء»، ليأتي حاجات غريزية دفينية أو رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد ومكبوتات طفولته، كفرد، بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب منه والسحيق وتتصب على شكل «مخلفات» (أشبه بمثل أفلاطون) لشكل نوعاً من اللاشعور المشترك سماه يونغ بـ «اللاشعور الجمعي». اللاشعور الجمعي إذن، عند يونغ، هو عبارة عن رواسب دفينية في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني منذ بعضها إلى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. وهكذا فيها ورثته النفوس البشرية من تجريرة الإنسان الأول في الجنة (آدم والمخطئة)، وما ورثته الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته قبيهم جياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة وما ترسب في قعرهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى غمايلهم المتعلقة بالمستقبل، كل ذلك يشكل في نظر يونغ «اللاشعور الجمعي» الذي يتحكم بصورة أو بآخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة.

ومع أن مفهوم «اللاشعور الجمعي» هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم «اللاشعور السياسي»، يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري⁽⁶⁾ الذي تقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة «العقل السياسي» يحرص على التمييز بينهما تمييزاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً. ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة للنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي. هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأعراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه: فيينا تكسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجياً تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وإيديولوجياً.

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة ليشرحه ضمن السياق الذي اختاره، عل أن نعود بعد ذلك إلى تبيته مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. ينطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية «الرسمية»، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً للقاعدة الاقتصادية ولا هي «الاتصال المكشف»، كما يقول لينين، ولا هي تجد تفسيرها في الأشكال التي

Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

(6)

ولا بد من كلمة حول هذا الكتاب الملم الذي سنعود إليه أكثر من مرة، دون أن نخلو حلقه ولا أن نتنبأ أطروحاته، فموضوعه وإشكاليته صاحبه يختلفان عن موضوعنا وإشكاليتنا. ريجيس دوبري مثقف فرنسي صرموق خريج المعهد العالي للأساتذة المعروف بمثاقه ونتاجها وبحث الدراسات الإنسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بشي غيفارا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية. ولا فشتل المحاولة اعتقل وأودع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلا وأحب بدأ يزوجه بالكتب الدينية، فدرس الكتاب المقدس والفكر الميبلنسي والفلسفة الدينية الهرمية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصون في الماركسية، فاجتمع في وجهه عالمان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين ولما حلت محله، وإن ماركس نقد الدين كأفكار ولم ينسده كنظيم، ولذلك لم يشيد، أو لم يحفه الممر ليشيد، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، كل عهد متالين خاصة، إلى دين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيمياً مرتباً كهوتياً فسادت ومباداة الشخصية وقلم ومجتمع الاحتفال بالأشخاص والتجارات في المسكر الشيوعي في مقابل ومجتمع الاستهلاك في المسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحقة بالفعل في المسكر الشيوعي أبعد ما تكون عن الاشتراكية كما حلم بها مؤسس الفكر الاشتراكي وعلى رأسهم ماركس نفسه...» إن الوعي بهذه الوقائع دفعه إلى إعادة النظر بصورة جذرية في معتقداته الماركسية. وأودع ذلك كتاباً كان ينوي تسميته «جوهر الماركسية» على غرار كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» الذي انتقد فيه الدين. ولما أخذ يتأمل ما كتب وجد نفسه - كما يقول - أمام نصر يصدق عليه عنوانه «نقد الحق النظري» (الحق بمعنى مخف: غياب العقل، عدم الصرامة المنطقية) وفلك على غرار عنوان كتاب آخر فيورباخ، ثم قرر أخيراً أن يعطيه معنى إيجابياً - كما يقول - فسماه «نقد العقل السيلسي». وإن فالعقل السياسي الذي يتقده ليس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة السطانية خاصة.

تظهر فيها فتشرح نفسها بنفسها، كلاً. «إن ملاحظة المجتمعات المختلفة [يقول دويري] تشهد على أن بسبب السلوك السياسي لا تصر من تعديل جوهرية بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا مربوط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها» إن هذه البنيات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر تلك تفرض نفسها خضاً عليها، ليس على صورة عيالات بل على صورة أنواع من السلوك»^(٦).

وشرح دويري فكرته هذه في إطار نقده للاشتراكية المطلقة في الاتحاد السوفياتي يقول

«إن التحريم «الاشتراكية» هي على الرغم من قصر مدتها تقدم لنا دروساً في هذا الصدد. إن «الاشتراكية» كما طمعه [«وليس كما يحلم الناس بها»] قد أسيءت في تطبيقها كل ما كتب تحريم عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تفرضه مستحيلاً. لقد بحثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، لأشكال التربية للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثانية شيء متحول دونه علاقات الإنتاج المختلفة. إن هذا ليرمى على أنه يوجد في جذور الظاهرة الاجتماعية، كما هي طبيعتها، «قوة» غير مراقبه، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تقيد على المطلق قوتها وعلى البرامج مطامعها. وهذه القوة التي لا نتحكم في تأثيرها ومصلها لا المحططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، تمثلها الدراسة التقليدية للنظم السياسية وتقصيها من مبادئ البحث. أما عندما نؤخذ بعين الاعتبار فنبصر إليها على أنها شيء من قبيل السحر، فتسمى بصورة ما إلى عالم الأسرار، فتدفع بالخصيص في «علم السياسة» إلى الهجرة إلى «بلاد العجائب»^(٧)، وحيثك يلدو الحديث عن الحلم والسحر والطفاف وهيب كل منها بوصفها نصبة تمثل البنية الباقية التي لا تقبل التحليل ولا تشجع عليه. إن هذا يعني سبيل الباحث إعطاء المثل صبي، سيان أنه إذا كان العالم قابلاً للوصف العملي في نقطة منه فإنه يخلو على كل المستويات وفي جميع النقط»^(٨).

من هنا ينتقل دويري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «فكنا أن الصور لا تشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وهي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وجودهم ذلك، مخاض هو نفس منظومة منطقية من العلاقات المادية القاصرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يناظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات والناس لا يتجوز هذه العلاقات من خلال الروابط التي يجمعونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ «حريته»، بل أهم هم أنفسهم يحتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها تربطهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، لأن الجاهات البشرية المنظمة لها لاشعور نوعي خاص بها، تشكل الديناميات وما يقوم مقامها من الآيديولوجيات أكثر أعراضه وضوحاً. لاشعور نطلق عليه هنا اسم «اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة ميكولوجية إذ لا تتكون فاعله من التصورات النموذجية [«علافاً لكل أنماط»]، وليس هو بالأخرى من طبيعة روحية ولا بما يشي إلى عالم الغيبات [على الرغم من شؤم التشابه الظاهري مع اللاشعور الجمعي عند فرويد] أنه لا يتحدد بأشكال رمزية طائفة على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشير هنا إلى كتاب جورج بوردوي «السياسة في بلاد العجائب».

Georges Burdeoui, *La Politique au pays des merveilles* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

Debray, *Critique de la raison politique*, p. 90.

(٨)

الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وحياتها»^{٢٦}. (التشديد من هنا م. ع. ج).

يسرى دويري، إذن، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، أراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما نجد دواعيها فيما يطلق عليه اسم «اللاشعور السياسي» الذي هو عبارة عن بنية قوائم علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقلوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات للتحية والحرية الصيفة التي ستمد قوتها المادية الصاغطة القسرية بما تعيمة من ترابطات بين الناس توظرها يقوم بهم، بعمل تلك العلاقات نفسها، من سيرة وتناصر أو فرقة وتنافر. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية العوقية في المجتمع من تعبيرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المادية لها، فهي ليست جبراً من تلك، وبالتالي فهي لا تخضع لهذه، بل لما وجودها الخاص المستقل عن البنين معاً: فالعرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على معان ومصالح طواهر تقي، شطة أو كرامة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع اقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكية المطيفة حالياً. نقول في «كيان الجماعات»، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن «اللاشعور السياسي» لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعلاقات سياسية اجتماعية بين الأفراد وليس بسلوك الفرد، فهو إذن يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

هذا ونحن عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دويري لا نأخذه بكل حركته ولا بنس مضمونه بل نتصرف به بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه. ذلك لأن دويري كان يكتب وهو يركز في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يتسع فعلاً حسب التوقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج أما في مجتمع لعربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالمعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الصابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً ومربحاً في حياتنا السياسية، يربها لعلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تحبس على المجتمع إلا بصورة جبرية. وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دويري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالمعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن البنية عندنا بدأت تمارس باسم الدين ولقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. وإننا فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف

(٢٦) نفس المرجع، ص ٥١

الفعل السياسي بل لا يد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف
 المذهب الديني والتمصب القليل. وهكذا فإذا كان دورى يقيم الترتيب التالي بين ما هو
 سياسي وما هو ايدئولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقلعه له المجتمع الأوروبي،
 فيقول: "ولكن منهم ما يتمي إلى اليمين بحسب التماسه لا في ذات نفسه بل في الايدئولوجيه، ومنهم ما يتمي
 إلى الايدئولوجيه بحسب التماسه بدوره في الدين، ومنهم ما يتمي إلى الدين بحسب التماسه لا في الدين نفسه بل في
 القيمه الاجتماعيه" (= العلاقات الاجتماعيه بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة
 والقبيلة)، فإن هذا النوع من الترتيب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية العربية
 الإسلامية. ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن الاجتماعي هو
 الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الايدئولوجي وأن هذا الأخير يؤسس
 الديني (= المذهب)، وأذن فما هو السطح هنا هو المذهب الديني، وليس الاختيار
 السياسي، وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا
 المحاصرة على الأقل، حسب دورى، بل إن المذهب الديني عندنا هو الذي يطقو على
 اللاشعور السياسي ويغطيه، وهذا ما سيظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب.

- ٣ -

هذا عن مفهوم «اللاشعور السياسي» الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل،
 تفكيراً وممارسة. أما عن الترجمة الملمة له «الفعل السياسي» والتي تقوم له مقام النظام المعرفي
 بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي المعرفي، والتي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه
 وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «المسرح الاجتماعي» فهو ما نترجمه هنا بـ «المخيال
 الاجتماعي» (= Imaginaire Social) وهو مفهوم نسبي من علم الاجتماع المعاصر. وكما

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٨.

(١١) كلمة «imaginaire» من الكلمات التي لا نجد لها مثلاً، بالعرف الاستعمالي، في اللغة العربية.
 والكلمة مشتقة من «image» بمعنى صورة. صورة الشيء في المرأة أو في النفس، أي في الخيال. ومن هنا ترجمة
 الغلاصة العرب القديمة للإسم الذي يطلق على الملكة النفسية التي ترسم فيها صور الأشياء المحسوسة والمخيلة
 بلفظ الصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرباً هكذا: فنتاسيا (Phantasia)
 وبالعرضة والانكثيرة (Imagination) الملكة النفسية التي بها يستحضر الدمى صور الأشياء
 أما لفظ «imaginaire» (= خيالي) فهو في الأصل وصف لما لا يوجد إلا في المخيلة كالغمائم والعرول
 والشخصيات الأسطورية. غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى علم كإسم موصوف ويقتصد به عالم
 الخيال، ما تنتجه المخيلة ومبدآن التحيل. ولهذا يترجم بعض الكتاب العرب المعاصرين هذا المصطلح
 بـ «لتخييل الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً في اللغة العربية. كلمات مثل «المحالة» مصدر
 حال بمعنى ظن، والتحيل، تشديد الياء وضعها، يقال فلان يحيل أي على ما خيل له، أي من غير
 يقين. وللتحليل جمع محيلة على وزن كيرة ومعناها السحابة أو المحيلة بالصبح والقسم. كسر الحاء، وهي
 السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. وتستعمل كلمة تخيل في معنى خاص يقال تخيل السؤدد وتخيل السوء أي
 ما يتحمله الإنسان بشأنها.

معنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السيلسي ستترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين بشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسببانية. ينطلق مير أنصار في تعريف الخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يحمل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إرادته بعض، على أسلحه، فيقول: «والواقع أنه [أي الفعل الاجتماعي] يحرص من أجل بعبارة أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية وأن تنظم التصرفات وتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد معينة مستمرة، حسب ما يسطره كل منها من الأخرى وبعبارة أخرى فإن المدرسة الاجتماعية، بوصفها تنظم شتات تصرف الأفراد وتوجه نحو أهداف مشتركة، تحرص وجود بيئة معينة من القيم وهياكل التمييز والاندماج المحمل بمعاني ودلالات، كما تفرص لغة رمزية [شيرة] اجتماعية مستمرة ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيائية والمادية، ذلك لأنه لنا بشكل جوهري عبارة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتجاوز الطابع الفردي للتصرفات والأفراد والملاحظات. ومن هنا فإن كل مجتمع بشري، لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثيلات، أي خيالات، من خلال بعد المجتمع إنتاج نفسه، خيالاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تعرف بواسطته على نفسها، ويورث الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الاجتماعية والأهداف المنشودة والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه الخيالات الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثيلات، ومن خلالها تقوم بعملية التمييز الذاتي، تعبر عنها بعضها وتثبت على شكل رموز معاييرها ولهاها»^(١٢)

ويقول باحث آخر إنه «يقام للجماعات البشرية بإنشاء معاني ودلالات هيكلية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو موجود، لكل ما يمكن أن يقوم بها أو يقوم خارجها وأيضاً فبفضل هذه المعاني والدلالات الهيكلية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتبني النمط التاريخي ونشاطه. إن كل مجتمع يقدم نفسه للرؤية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكتونها عن نفسه. فمن خلال هذا الشعور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء كان هذا الآخر، وحشياً أم مدنيّاً، «كأفراء أم مؤتمناً» وهذه التمثيلات والتصورات الخيالية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية فلتنة تعرف نفسها من خلال الفارقة مع الآخرين»^(١٣).

ورداً شتاً الاقتراح من المعنى أكثر، وبصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع مد الآن في تمييزه عندما وتوظيفه في موضوعاً. ومن أجل هذا الغرض نقول، إن خيالنا الاجتماعي العربي هو المصريح الخيالي للذات برأس مائاً من المآثر والسلطوات وأنواع المعاني،

«هذا ولم أعثر على كلمة و«خيال» التي استعمالها ها - وهي كما هو معلوم صيغة للشيء (كمتشدد) ولإسم الآلة (كمتشدد) وقد فصلتها على غيرها لأن مصطلح «*imaginaire social*» فيه شيء من معنى الآلة و«توسيلة والآلة» شيء من معنى الملائكة (السلطة) كما يتبين ذلك بأملاء. ذلك لأن الخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعاني يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المنظارة» يرى من خلاله وحيداً الأشياء، أي يعطيها معنى».

Pierre Ansart. *Ideologies, conflits et pouvoirs* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 21

Claude Gillet. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*, (١٣) LXII. MCMXXI, pp. 49-50.

الصرح الذي يسكنه عند كبير من رموز الماضي مثل الشعري ولعري الفيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر والمزاد العربي والعبد المنشود... إلخ. وإلى جانب هذا للخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم تخيلات متفرعة عنه كالخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والخيال العشائري والطائفي والحزبي... إلخ.

لعل القارئ قد تيسر معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كمنهجية وكأيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فيبا أنه منظومة من البداهات والمعيير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بينها «اللاشعورية»^(١٤)، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعابر والقيم التي تعطي للأيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بينها اللاشعورية. إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين العقل السياسي والنظام المعرفي، كلا إن العقل السياسي هو عقل كل شيء «عقل» فهو إذن يرتبط بضرورة بنظام معرفي ولكن بما أنه «سياسي» فهو لا ينمذ بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا باليات هذا النظام أو ذاك، بل هو يمارس «السياسة» في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويحدد قناعاته. يوظف البيان (التمثيل والاستمارة والنمثيل والتشورية والقياس) ويوظف العرفان (المباشرة... إلخ) كما يوظف الاستفراء والاستتار، وفي نفس الوقت يعمل مجيئاً لكل مقام مقال، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يرداد هو نفسه فتاعة وإيماناً بقضيته. وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي «الاعتقاد». والاعتقاد يكون به «القبول» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلامز الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز وخطابة الرأي العام، وهو المصهور (= أيها الناس، أيها الأخوان، أيها الرفاق) إن وطق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير المعرفية، على اعتقاد أو الإيمان بيس درجة من درجات المعرفة، والمعتقد ليس حجة في الحكم إنما لا يقرر في أن يؤمن أو لا يؤمن إن المشاكل التي تتعلق بمصادقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها إن الايمان هو «صورة»^(١٥) «قالب ذهني سابق للتجربة» لاجتماعية الاسك [أو للوجود السياسي] وليس عليه موضع كدلك أن يقدم مبرراته ومواقفه»^(١٦)

(١٤) الخباري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

Dehay. Critique de la raison politique, p. 179

(١٥)

اللاشعور السياسي والمجال الاجتماعي مفهومان اجرائيان يرسمان العقل السياسي بمحدداته ويعنيان تحليلاته. إنها يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، لو انحصر لدى/الاجتماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، بمعنى ذلك الكعبة التي تقامس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون للجمع راعياً ورعيه لا غير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستنبأ، مجال تقامس فيه «الحرب» بواسطة السياسة. انه مفهوم «المجال السياسي» الذي سنتقل الآن إلى الحديث عنه

— ٤ —

«المجال السياسي» مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لوظفه في موضوعنا، بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا العربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند راسل أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين والكتاب صدر حديثاً بعنوان «السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام». وإذا نحن أردنا أن نقرب الإشكالية التي يعالجها المؤلف إلى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول إن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت «الدولة» في أوروبا من دولة «الأمير» [= الملك، الإمبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحدادة السياسية»، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة. وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحدادة السياسية» الغربية تلك إلى بلدانها؟

ورد بطرح المؤلف هذا السؤال المصاعف يصرح أنه لا يريد أن يسقط من وهم عالمية النموذج الأوروبي وإنما يريد أن يكتشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الإسلام، مقارنة تتعامل مع النموذجين معاً على أساس أن كلاهما يد لأحر وليس على أساس أن أحدهما أصل والأخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية

وهكذا، ويتطابق هذا «النهج» بكتشف المؤلف، أو على الأقل يبرر توضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطغامة من جهة ومصلحة العشيرة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال «السياسة»، أي خاص بالممارسة السياسية، يافس «الأمير» والكنيسة ويقدم نفسه كدليل عليها في الحياة السياسية. لقد ظهر

هذا فلجان سيجه الصراع بين «الأمير» والكنيسة خلال القرون الوسطى، فذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية «التعاقد» (أو العقد الاجتماعي - قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولرفاهة للمصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو «الشعب» و«المصلحة العامة» و«بناء شرعية السلطة على التعاقد»^(١١) إنج، مما أصبح بشكل مجازياً سياسياً جديداً هو «المجال السياسي» الذي يحسم ما يمرر عنه به «الحدثة السياسية»، الحدثة التي تتجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت كتنقي لدولة الأمير.

ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف، ولا هي تعرف الآن، قطعة مماثلة بين «الأمير» وما يسمى في هذه البلدان بـ «الدولة»، بل ما زال «الأمير» فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب - في نظره - فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي غلب تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة والامير. هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل الحزب المعاصرة في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في «استيراد» الحدثة السياسية الغربية وفرضها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجازياً يحتله «الأمير» بمعزلة ويحتوي الدين احتواءً. وهذا ما يصر في نظره كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في أن واحد ضد «الأمير» وضد الحزب المعاصرة وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع الأيديولوجيات المنفولة والمنشودة للحدثة السياسية الأوروبية لم يبق أمام الجماهير إلا الإسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتنمية الجماهير غير الإسلام، ومن هنا كانت «الصيحة الإسلامية المعاصرة...»^(١٢)

واضح أن هذا التفسير لا يحمل جديداً من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحدثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين «الأمير» والكنيسة من جهة وبين «الأمير» والفكر الاجتماعي البرجوازية الصاعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حدثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قبيل العكس لا يمكن الاعتقاد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حدثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن «الأخلاق البروتستانتية» التي انتشرت

Bertrand Badier, *Les deux États: Pouvoir et société en terre de l'islam* (Paris: Fayard, (١١) 1986)

مع لاصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحت على العمل وانكسب والاقتصاد في التعاقبات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه بـ «الروح الرأسمالية» لفائدة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاقي . . إلخ، وهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مدياً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برماند ملدي أعلاه قلنا، بناء على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في لعالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن تثبت أولاً أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحياة لحي حركتها إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثل اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرننا، فوالله أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان لينم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما لكي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى داعماً وحافزاً من حيث أنه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة. وليس على صعيد الواقع. الشيء الذي بحث على التبعة ويدفع إلى الالتلاف. أما بالنسبة لعالم العربي والإسلامي فقلد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جمودها، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويمثل هذا العامل الخارجي في العزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

ويمكن أن نمرز هذا النوع من التصير بطرح الأسئلة التالية: نرى كيف كان سيكون مصير الحداثة السياسية في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضاهيها وتقمعها، كما خاضت أوروبا التوسعية وقامت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي والإسلامي؟ ثم كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث وضمها للعالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضري العالم العربي اليوم لو أن أوروبا بركت بحرية محمد علي في مصر تشق طريقها، لو أنها لم تتدخل سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، لو لم تعمل على إسقاط مصدق في إيران وعمر عبد الناصر في مصر...؟

وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي للعاصر لا يمر.

ماصيه وحده بل لا بد من أن يدخل في الحساب «حاضر»، بل حضور العرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار غوها واطراد تقدمها على إعاقه نحو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث إن هذا لا يعني أننا نلغي المعوقات الداخلية أو أننا نقتل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه المعوقات وبوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية

بعد هذا الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، من وجهة نظري، يعود إلى مفهوم «المجال السياسي» لتؤكد أولاً على أهمية الاجرائية، ثم لنلاحظ بعد ذلك أنه ليس هناك طريق واحدة ووحيدة لظهور المجال السياسي في المجتمعات لقد اقترن ظهور هذا المجال في أوروبا بانهاء الصراع بين الكنيسة و«الأمير» إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم لـ «الأمير» وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة) غير أن ما حصل في أوروبا ليس إلا حالة من جملة حالات أخرى، حالة كتب لها أن تتطور بمعل جملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل ولكن المجال السياسي، كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون كنية ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرختها عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة «معلوية» في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (لنأخذ لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو أن نلاحظ أن ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوروبا هو أنه مشا بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي فيها أو على الأقل تزامن معه. ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بيتين: بنية تحية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها العقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البيتين، بل الغالب فيها هو تدخل عناصرها بصورة تجعل المجتمع يرمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي نميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة «مجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه رفقة أطول، ليس فقط لأن المجتمع العربي القديم والحديث ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيأتي طرحاً مجرداً فارغاً غير منتج ولا مفيد إذا لم يكن قائماً على تصور واضح لوصفة المجتمع الذي نطرح فيه تلك العلاقة: هل هو مجتمع من النمط الرأسمالي الذي يتصف كما قلنا بنهاية البيتين التحتية والعرفية أم أنه من النمط «السابق» على الرأسمالية الذي تتداخل فيه البيتان لتشكلا سية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— ٥ —

عندما تظهر نظرية في ميدان ما لتفسر جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، قصد

تصيره بواسطة، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، معيدة
للمفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توقف في ميدان آخر مختلف إلى
عوائق إبستمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان. إن «التيقن» رائد
أشهر تساوي أربعة معادلة حسابية صحيحة، ولكن لا في جميع أنواع الحساب، بل هناك
نوع إذ طبقت فيه هذه للمعادلة حرفياً كان الناتج خطأ، ذلك لأن «اثنين رائد اثنين» تساوي
في نوع خاص من الرياضيات إما أقل من أربعة وإما أربعة وزيادة. وقوانين الميراث
الكلاسيكية ومفاهيمها الأساسية لا تقبل التطبيق في عالم الذرة، لا تساعد على تحصيل المعرفة
هذا العلم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الإبستمولوجية... وهكذا

وفي نظراً فإن المفاهيم والنظريات التي نستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي
وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على
مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم
المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي
مفولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. وإذا كان علماء الاجتماع الغربيون
يسمى هذا لأهم معترفون، بل يدافعون ويشيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمنهجهم في
البحث، فإن الماركسيين «الظليديين»، ماركسي المرحلة السالينية وامتداداتها، يحتاجون
إلى «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية
جانبيين: جانباً إبستمولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يضيف «الفاصل» على مفولاتها
وقوانينها بهدف تهيئة عمال المضطهدين عموماً وتجهيد وهي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً
«علمياً» هو المنهج الذي اعتمدته ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع
عشر.

هذا المنهج منهج «علمي». ونحن نضع لفظ «علمي» بين مزدوجين تيمناً لطابع
النسبية الذي يطبع كل منهج علمي. كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز
بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في «الحاضر» (أي من الكشف عن قوانينها
التركيبية)، إلى «كتابة» تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطيمات (فلسفة الطبيعة منذ
نيوتن ولا بلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الأثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة)
وفي علم المستحاثات (كوفيه) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ
(هيجل...). وفي هذا المنهج جانبيان. الجانب الذي يخص «حاضر» الظاهرة أي قوانينها
التركيبية وهذا ينتمي إلى «العلم» لأنه يعبر عن العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة كما هي
معطاة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخفاً. أما الجانب الآخر الذي يخص تاريخ
الظاهرة أو «قوانين» تطورها فهو ينتمي إلى الفلسفة والأيدولوجيا، لا إلى العلم، أو على
الأقل يحتل فيه الجانبان الأيدولوجي والعلمي. ذلك لأن «الحاضر» إنما يدرس هنا من
خلال «ما تبقى منه» في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته
يقطع النظر عن «الحاضر»، بل بالعكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تمرر
التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة.

ذلك ما فعله ماركس. لقد درس النظام الرأسمالي كما كان في عصره وكشف عن فوائده التركيبية، ثم انطلاقاً مما تبقى في هذا النظام من عناصر النظام السابق له راح يكتب «تاريخ» هذا الأخير بالصورة التي تجعله مرحلة من التطور، أفضت إلى النظام الرأسمالي، وهكذا بالنسبة للمراحل السابقة. تماماً مثلما فعل مورغان بالنسبة لـ «أصل العائلة» وكما فعل ديورن بالنسبة لـ «أصل الأنواع»... إلخ. وفي هذا الصدد يقول أنجلز، رفيق ماركس المشهور، عن «اكتشاف» مورغان: «إن هذا الاكتشاف الذي أوضح كيف أن العشرة العائلية القائمة على نظام الأمومية (= حيث تكون الأم هي رئيسة العشرة وليس الأب) هي المرحلة السابقة على العشرة العائلية على نظام الأبسية (= حيث يكون الأب هو الرئيس) كما هو الحال في الشعوب المتحضرة، يكتسي - هذا لاكتشاف - بالنسبة للتاريخ البشري (= للإنسان) نفس الأهمية التي لنظرية التطور الداروينية بالنسبة لبيولوجيا، ولنظرية ماركس في فصل القيمة بالنسبة للاقتصاد»^(١٧) السياسي الرأسمالي.

وهذه المماثلة التي يقيمها هنا أنجلز بين اكتشافات كل من مورغان وديورن وماركس إنما يؤسسها شيء واحد هو المنهج الذي شرحناه والذي ينطلق من دراسة حاصر الظاهرة إلى كتابة تاريخها، المنهج الذي كان يؤسس النظام المعرفي لذلك العصر. وشرح ماركس نفسه حقيقة هذا المنهج كما طبقه ويقول: «إن ما يجب أكثر هو أن يعمل مهجنا على بيان المواقع التي يجب أن نضع فيها الأحداث التاريخية والتي يرتبط فيها الاقتصاد البرجوازي، خلال الشكل التاريخي المحض لسير الإنتاج، مع أساليب الإنتاج السابقة له. ولكن ليس من الضروري كتابة التاريخ الواقعي لعلاقات الإنتاج لكي نقوم بتحويل قوانين الاقتصاد البرجوازي، ذلك لأن المهم الصحيح لقوانين هذا الاقتصاد، المهم الذي يتأسس على النظر إليها بوصفها علاقات ظهرت في مجرى التاريخ، بقودنا باستمرار إلى اجراء مقارنات تستلزم ماضي هذا النظام [البرجوازي]، كما هو الشأن في العلم الطبيعية. وهذه الاستدعاءات (= التي تولفنا على عناصر من ماضي النظام البرجوازي) ثمناً، هي والتصور الصحيح للحاضر، بمفناح الماضي». ويقول أيضاً: «إن المقولات التي تعبر عن العلاقات المسائلة في هذا للمجتمع (= البرجوازي) وتمكن الباحث من فهم بنائه، نجعلنا قادرين في نفس الوقت على إدراك بنية المجتمعات السابقة له وعلاقات الإنتاج الخاصة بها». ويقول كذلك: «بإلزامنا لمحفلتنا عن التطور التاريخي فإننا نضل ذلك، على البساطة، لتؤكد أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أنت إليه. وإذا ففهمنا بصورة دالة بتحديد (= بمرص فهم الحاضر). إن الاقتصاد السياسي البرجوازي لا يتوصل إلى فهم المجتمع القديم (= اليوناني الروماني = الأسلوب المبدئي في الإنتاج) والمجتمع الإقطاعي والمجتمع الشرقي إلا في اليوم الذي يبدأ فيه المجتمع البرجوازي في ممارسة النقد الذاتي على نفسه»^(١٨).

وإذاً فالتحليل «المادي» للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قبوال المادية التاريخية الستالينية - ليس «علمياً» لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو «نظير» «متحيز» يمارس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - المهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تركز وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة

(١٧) ذكر في: Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris: Éditions sociales, 1970), pp. 93 and 97.

(١٨) نفس المرجع، ص ٩١.

للمتظام القائم في «الحاضر» - حاضر ماركس. وإذا فوجب أن لا نتظر منها أن تطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر إنطبق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها «علم» بهذا المعنى وحولنا تطبيقها على مجتمعات العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيتا وبين موضوعنا جملة من العوائق الاستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة. وهذا ما اتبته إليه منذ أوائل العشرينات من هذا القرن الفيلسوف المجري الماركسي والمجتهد جورج لوكاتش الذي نرى من المقيد هنا عرض مجمل آرائه في الموضوع لما لها من أهمية ليس فقط بالنسبة لقهم موضوعنا بل أيضاً بالنسبة للتخلص من عدد من العوائق الاستيمولوجية التي روجتها في الساحة العربية، وبشكل رديء، الماركسية الرسمية التقليدية.

يميز لوكاتش بين المادية التاريخية كأداة للثورة، كسلاح إيديولوجي في يد البروليتاريا زمن الإعداد للثورة، وبين ما يجب أن تكون عليه - المادية التاريخية - عند انتصار الثورة وقدم دولتها. يقول: «كانت المادية التاريخية بالفعل أداة نضالية ناجحة وفعالة - غير أن مضمونها، منظوراً إليه من وجهة نظر العلم، لم يكن يتجاوز كثيراً مضمون مجرد برنامج، مجرد بيان للكيفية التي يجب أن يكتب بها التاريخ». أما «الآن» - يقول لوكاتش في حزيران/يونيو ١٩١٩، أي بعد انتصار الثورة البلشفية مباشرة - «في المهمة المطلوبة علينا هي إعادة كتابة التاريخ، كل التاريخ، كما حصل فعلاً، وذلك باستخلاص الحوادث منه وتصنيفها ثم إصدار الحكم من وجهة نظر للمادية التاريخية. علينا أن نحاول أن نجعل من المادية التاريخية منهجاً للبحث العلمي للموسم، منهج علم التاريخ»^(١٩).

«إعادة كتابة كل التاريخ؟» ذلك هو مطلب لوكاتش. لكن لماذا «إعادة» ولماذا «كل»؟

الجواب يقدمه لوكاتش في الفصل السابق: «إعادة كتابة التاريخ الذي كتبه المادية التاريخية زمن الإعداد للثورة معناه: تحريره من الإيديولوجيا، أي بما عبر عنه ماركس بـ «التحرير»؛ تحريره من التوظيف الإيديولوجي الذي مارسه عليه «السياسة» حينما كانت تستعمل المادية التاريخية كسلاح إيديولوجي في معركة النضال من أجل الثورة. وأما كتابة كل التاريخ فمعناه: هدم الاكتسار على المجتمع الرأسمالي الذي كان للموضوع الذي استخلص منه ماركس «قوانين» المادية التاريخية والقيام بالتالي بفتح «ملفات» المجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الرأسمالية».

وإذا نحن أردنا تلخيص آراء لوكاتش في هذا المجال أمكن القول إنها تتمحور حول ثلاث إشكاليات: (١) كيف التعامل مع الطابع الإطلاقي لـ «قوانين» المادية التاريخية وأحكامها؟ (٢) هل يمكن تطبيقها على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ (٣) كيف بعيد تحديد العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية؟

أ - بخصوص الإشكالية الأولى يطلق لوكاتش من تأكيد مشروعية «الأعراس

G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (Paris: Minuit, 1960), p. 257

الرجواري، التقليدي الداعي إلى وجوب تطبيق المادية التاريخية على نفسها، باعتبار أنه إذا كان صحيحاً أن جميع الصيغ الأيديولوجية تتبع العلاقات الاقتصادية، ولا بد، فإن المادية التاريخية معها التي تقول هذا والتي تقدم نفسها كإيديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الأشكال الأيديولوجية المتلصقة للعلاقات الاقتصادية، وبالتحديد: العلاقات الرأسمالية. ويؤكد لوكاتش أن قبول هذا الاعتراض لا يعي المساس بالقيمة العلمية للمادية التاريخية ولا السقوط في نسيئة شاملة. فلك أن الحقائق التي تقررها المادية التاريخية هي، في طرده، من جنس الحقائق التي يقررها الاقتصاد السيلبي الكلاسيكي كما صاغها ماركس إنها حقائق داخل نظام اجتماعي يقوم على نوع معين ومحدد من الإنتاج وهي لها قيمة مطلقة فقط بوصفها كذلك، أي داخل النظام الرأسمالي الذي حله ماركس وهذا يعني في نظر لوكاتش أنه يجب أن لا نستبعد إمكانية وجود مجتمعات تنطبق عليها قوانين أخرى بسبب اختلاف بنيتها، اختلافاً جوهرياً، عن بنية النظام الرأسمالي.

ومن هنا الخطوة الأولى التي يجب القيام بها ابتداءً وهي «أن وضع موضع السؤال الشروط الاجتماعية التي تنكس عليها قانونية وصلاحيه المحتوى المعرفي الذي تحمله المادية التاريخية، تحاملاً مع ماركس عندما طرح للاعتبار الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تؤسس قانونية علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي»^(٢٠). وإذا فعلنا هذا فإن الجواب سنجده عند ماركس نفسه، سنجده أن المادية التاريخية كما كان يتصورها والتي لم تدخل الرمي الخيالي، مع الاسم، إلا في صورة مبسطة مبتذلة؛ هي بالدرجة الأولى النظرية التي يتعرف فيها المجتمع البرجوازي على نفسه، فهي إذن نظرية خاصة بهذا المجتمع وبنيتة الاقتصادية ولم يكن من المصادفة في شيء أن تظهر هذه النظرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلقد جاءت لتكشف عن الحقائق الاجتماعية التي سادت ذلك العصر، تحاملاً كما أنه لم يكن مصادفة واتفاقاً أن لا يظهر علم الاقتصاد السياسي إلا في المجتمع الرأسمالي، لأن هذا المجتمع، بتنظيمه الاقتصادي القائم على التبادل التجاري، قد أعطى للحياة الاقتصادية طابعاً نوعياً خاصاً تحكمه قوانين خاصة لم يشهد مثلاً أي مجتمع سابق على الرأسمالية. وإذاً فليس مصادفة ولا اتفاقاً أن كان المجتمع الرأسمالي حقاً هو الميدان الكلاسيكي لتطبيق المادية التاريخية، الميدان الذي تكتفي فيه قوانينها الطابع الإعلاني دون أن يعني ذلك أن هذا الطابع ينسحب أيضاً على المجتمعات قبل الرأسمالية»^(٢١).

ب - وما ننتقل إلى الاشكالية الثانية والخاصة بهذه المجتمعات بالذات. مجتمعات ما قبل الرأسمالية. كيف يجب التعامل معها وإلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية فيها؟

يجيب لوكاتش: «لينا إذا أخذنا المادية التاريخية بوصفها منهجاً علمياً، فإنها يمكن، طبيعة الحال، أن نطبق على المراحل السابقة على الرأسمالية وقد طبقت بالفعل وكانت النتيجة سطوي، في جزمها، على نجاح أو على الأقل على أمور معينة غير أن المرء يشعر، عند تطبيق المادية التاريخية على المصور السابقة للرأسمالية، بصعوبة منهجية جد عامة، صعوبة جوهريّة لم تكن قائمة عند نقد الرأسمالية». ويقول لوكاتش إن ماركس

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢١٦ - ٢١٧.

وانجلر قد أشارا إلى هذه الصعوبة في غير مناسبة فومي بمصوبه مرنجج إلى القوي القوي بين عصر المصادر [الراسيالية]، والعصور السابقة له. ذلك لأن التشكيلة للتاريخ بل يمكن القول التشكيلة الوحيدة للكل التي يتجمع منها المجتمع للقوانين الاجتماعية الطبيعية هي تلك التي يقطعها لنا نموذج الإساج الراسيالي. أما في النماذج السابقة، وقد كانت أقل تطوراً منه، فإنه من الطبيعي تماماً أن تكون فيها العلاقات الطبيعية - سواء على صعيد «الداخل العضوي» بين الناس والطبيعة أو على صعيد العلاقات الاجتماعية التي يفهمها الناس فيما بينهم - متفوقة وقادرة على الهيمنة على الوجود الاجتماعي للناس، وبالتالي على «الشكل» التي يمر هذا الوجود بها عن نفسه على مستوى الفكر والملاحظة.

ويستشهد لوكاتش بماركس الذي يقول في هذا الصدد: «في جميع التشكيلات التي يمر بها الملكية العقارية على العلاقات الطبيعية (= بين الناس كقشرية والخصبة القليلة) تبقى مهيمه لما في التشكيلات التي يمر بها رأس المال فإن المصير الاجتماعي الذي يفره التطور التاريخي (= علاقات الإنتاج) هو الذي يهيمن. ويعزز لوكاتش هذا المعنى بما ورد في رسالة بحث بها انجلر إلى ماركس جاء فيها: «إن هذا يؤكد فعلاً أنه، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حساساً من درجة احتلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تقيمه علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة»^(٢٢) ويعباراً أخرى إن أسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تنسبه له المادية التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة والنسب والمصاهرة قد انحلت وفقدت قوتها كملاقات تعلق على جميع العلاقات الأخرى.

وهكذا يقرر لوكاتش أنه «إذا كان طريق المادية التاريخية بصورها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً ومبر مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا يطبق على أي عطاء، ظراً لتكون جميع القوى التي خلعت معها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تعمل ذلك في الواقع، وبكل صرح وضوء، بوصفها أشكالاً لظهور «الروح الموضوعي» (= تعبير هيجل). المجتمع الذي تحسده الدولة الحديثة: الرجولية» فإن الوضع يختلف تماماً عندما يتعلق الأمر بمجتمعات ما قبل الراسيالية. ذلك لأن الحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات لم تكن تطرح نفسها كهدف لذاتها، لم تكن قد انصلقت بعد على نفسها ولا كانت مهيمنة بنفسها بذاتها، لم يكن لها بعد هذا الخطور المائل للعبان الذي بلغت في المجتمع الراسيالي. ثم يضيف قائلاً: «ويستج عن ذلك أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المنتمية إلى ما قبل الراسيالية ولا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الراسيالية». يجب التهام ما هنا بتحليلات أكثر تعمقاً وأكثر دقة فبعد الكشف، من جهة، عن طبيعة الدور الذي لعبت به القوى للحركة للمجتمع، القوى الاقتصادية المختلفة - هذا إذا كانت هناك فعلاً قوى اقتصادية مختلفة بالمعنى الدقيق للكلمة - ثم العمل، من جهة أخرى، على إباطة اللثام عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى. فذلك ما يجمل من الواجب، عند تطبيق «مادية التاريخية» على المجتمعات القديمة، التزام قدر من الحذر أكبر كثيراً من ذلك الذي يجب التزمه عند تطبيقها على التحولات الاجتماعية في القرن التاسع عشر (...). لقد أملت الماركسية السامية البسطة إجمالاً تماماً هذا الفرق (= بين المجتمعات الراسيالية والمجتمعات السابقة لها) فوقع استعمالها للباحث التاريخي في الخطأ الذي أخذ به ماركس الاقتصاد السيمطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط (= خاصة فترة تاريخية معينة) مقولات للمجتمع الراسيالي، على أنها مقولات مختلفة»^(٢٣).

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

من الخطأ إذن تطبيق الناحية التاريخية كما صاغ ماركس قوانينها انطلاقاً من المجتمع الرأسمالي تطبيقاً حرفياً على المجتمعات السابقة للرأسمالية. ليكن. ولكن كيف تطبقها تطبيقاً ديمقراطياً على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ وبعبارة أخرى ما هي أهم المعطيات التي يجب الأخذ بها عند تطبيقها في هذه المجتمعات؟

ج - لعل أهم وأبرز ما يطرحه لوكاتش في هذا الصدد هو الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى العلاقة بين النية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وبكيفية أحسن العلاقة بين الوعي الطبقي والتغير التاريخي في هذه المجتمعات، وهذه الإشكالية الثالثة حسب تصنيفنا. يقول بخصوص هذا الموضوع إنه «بالنسبة لمصور ما قبل الرأسمالية وبالنسبة كذلك لنمط سلوك عدد من الفئات الاجتماعية التي تعيش في مجتمع رأسمالي والتي تعتمد في حياتها على أسس اقتصادية غير رأسمالية، فإن الوعي الطبقي لا يكون قادراً، بسبب من طبيعته ذاتها، لا على أن يتخذ شكلاً واضحاً وصريحاً تماماً ولا على التأثير بوعي في الأحداث التاريخية»، ذلك لأنه «من المفردات الجوهرية لكل مجتمع قبل رأسمالي أنه لا يستطيع أبداً إظهار المصالح الطبقة بكامل الموضوع (الاقتصادي) إلى نظام المجتمع المؤلف من جماعات مختلفة» (1966) [طولف دينا، مثلاً، «نقابات» حرفية] هو مجتمع يقوم على الواقع الحالي وهو أنه في البنية الاقتصادية الموضوعية للمجتمع تتعد العناصر الاقتصادية مع العناصر السياسية والدينية. إنهم، المحاد يصعب جداً تمييز كيمونه. إنه فقط مع حصة البرجوازية التي يعني اقتصادها زوال النظام الاجتماعي القائم على «الجماعات المختلفة» يصبح ممكناً فهم نظام اجتماعي يكون فيه التراتب في المجتمع في طريقه إلى أن يتخذ تراتباً طبقياً عالياً ووحيداً».

وهذا اللاتمايز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «يحدد أساسه في الفرق العميق بين النظام الاقتصادي في مرحلة الرأسمالية والنظام الاقتصادي في المراحل السابقة لها. والفرق الكبير للاندماج أكثر من غيره، والذي هو الآن بالنسبة إلينا أكبر أهمية، هو أن كل مجتمع سابق على الرأسمالية يشكل وحدة أقل انسجاماً من الناحية الاقتصادية، بما لا يقاس، بما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، إذ أن طائفة تتمتع باستقلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي. صنفاد ما يكون دور تبادل السلع جميعاً في حياة المجتمع ككل وبشكل ما تكون كل واحدة من فئات المجتمع إما تعيش في اقتصاد ذاتي اقتصادي (كما هو الحال في القرى الجبلية) وإما لا تقوم بشور في الحياة الاقتصادية المتكاملة للمجتمع، أي في عملية الإنتاج عموماً (كما كان الحال بالنسبة لفئات حامة من المواطنين في المدن الرومانية والرومانية)، بمقدار ما يكون الشكل للوحدة والتناسق التنظيمي للمجتمع والجمولة أقل انطلاقاً من أساس واقعي في الحياة العملية للمجتمع. فذلك لأن نسباً من المجتمع يحيا حياة «طبيعية» مستقلة حياً عن مجرى حياة الدولة». ويستشهد لوكاتش بعبارة ماركس يقول فيها: «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات الكيفية ذاتياً والتي تعيد إنتاج نفسها باستمرار، وحصل نفس الصورة، وتعتمد بناء نفسها في نفس المكان ونفس الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مفتاح مرشحات المجتمعات الأسبورية، نباتاً يتناقض بشكل لا متناه للنظر جداً مع عملية قيام الدولة الأسبورية وسقوطها، تلك العملية المتواصلة المتسلسلة التي تؤدي إلى تغيير الأسر الحاكمة فيها باستمرار. إن بنية العناصر الاقتصادية الأساسية في هذه المجتمعات لا تنحصر بالروايات التي تصف بناء الياقة». وإلى جانب ذلك القسم من المجتمع الذي قد هو إنه يحيا حياة طبيعية مستقلة عن الدولة، هناك قسم آخر يحيا حياة اقتصادية طفيلية تماماً، وبالتالي فالدولة وأجهزتها السلطوية التي هي بالنسبة للطبقات المهيمنة في المجتمع الرأسمالي أداة لقمع أسس سيطرتها الاقتصادية، وبالمعنى إن أقصى الحال، لم أداة لتحقيق شروط سيطرتها الاقتصادية بواسطة العنف (كما هو حال الاستعمار الحديث)، ليست بالنسبة له، أهمي بالنسبة لذلك القسم من المجتمع الذي يحيا حياة اقتصادية

طفيلية، واسطة للسيطرة الاقتصادية على المجتمع بل هي هذه السيطرة نفسها التي تمارس مباشرة وسلطاناً
توسطاً^(٢٤).

وهكذا فإذا كانت مهمة الدولة والصيغ القانونية والمستورة [= البنية الفوقية] تسيطر
وظيفية في المجتمع الرأسمالي في تثبيت الترابط الداخلي للتبادل، الذي تكون حركته اقتصادية
محضاً، فإن الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «تتدخل» بالمعنى من ذلك، ضرورة
وبصورة تأسيسية في الترابط الاقتصادي. هنا لا توجد مقولات اقتصادية محض. ومعلوم أن المقولات
الاقتصادية عند ماوكس هي «الشكل للوجود وتحديدات له». مقولات تكشف عن نفسها في الصيغ القانونية
وتتقلب في أخرى قانونية كذلك... بل إن المقولات الاقتصادية والفوقية [= البنية التحتية والبنية الفوقية] هي
في الواقع، بطبيعة من مضمونها ذات، غير متصلة بل متداخلة بعضها مع بعض. إن الاقتصاد لم يبلغ هذا
بصير مراحله، وموضوعياً كذلك، مستوى التكامل في ذاته. ولذلك لا تقوم في مثل هذه المجتمعات وضعية يمكن
انطلاقاً منها أن يصبح الأساس الاقتصادي لجميع العلاقات الاجتماعية أساساً يملك وهي الناس (= وضعية
يصبح فيها الوعي الطبقي هو المحرك للصراع). ذلك لأن انقسام المجتمع قبل الرأسمالي إلى
وجاعات مختلفة - قبائل، طوائف... - يعني التباين المتبادل بين الوجود الاقتصادي للجماعة وهو
وجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وهي الناس، وبين الاقتصاد المجتمع بأكمله، كما أنه يثبت الوعي إما في
مستوى الطابع المباشر الخالص للامتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الإصلاح) وإما في مستوى
المضمومية - المباشرة الخالصة هي الأخرى - هذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (القبائل
المهمة). ويمكن أن تكون «الجماعة» قد تشكلت فعلاً من الوجهة الاقتصادية، ويمكن أن يكون أعضاؤها متدينين
إلى طبقات متمايزة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحتفظ مع ذلك بتلك الرابطة الأيديولوجية (التي هي من
الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع) ذلك لأن الوعي «الفنوي» (= وهي القبيلة، وهي الطائفة)
يتجه بملأه بالكل إلى كل أمر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية المحيطة. إنه يتجه إلى مرحلة عشت ثم فيها
كليت المجتمع وتدين امتيازات الفئات والجماعات. إن الوعي «الفنوي» يوصفه حاشياً تاريخياً حقيقياً بظني
الصراع الطبقي ويحول مونه ويحول الإفصاح عن نفسه. ومثل هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها أيضاً في المجتمع
الرأسمالي عند الفئات ذات الامتيازات التي لا تستند وضعيتها الطبقة على أساس اقتصادي مباشر
(التشديد في النص من عندما).

ونخلص لوكاشين من ذلك إلى القول. وهكذا وفي المجتمعات السابقة حل الرأسمالية ليس من
الممكن فقط «القوى المحركة الحقيقية التي تحف دوره الدوافع التي حركت الناس الفاعلين في التاريخ» أن
للك عليهم جماع ومبهم (ولا أن ينسب إليهم مثل ذلك الوعي) والواقع أن تلك القوى المحركة «حقيقية»
تبقى فعلية وراء الدوافع الظاهرة كقوى حياء للتطور التاريخي. إن الملاحظات الأيديولوجية لا تستبعد ولا تنمى
عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد دوافع وشعائر للمحركة بل «ها عناصر في الصراع الواقعي
نفسه وجزء لا يجزأ منه»^(٢٥).

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت البنية الفوقية والبنية التحتية، في مجتمعات ما قبل
الرأسمالية، متداخلتين بالشكل الذي رأينا، وإذا كان الوعي السياسي ليس مجرد انعكاس
للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع،

(٢٤) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة) وبين القاعدة المادية للمجتمع؟

يجيب لوكاتش بأن هذه الأشكال العليا من الوعي هي، على الرغم مما يقوم بينها من اختلاف، عبارة عن «مواجهات بين الإنسان والطبيعة، الطبيعة المحيطة به وطبيعة ذاته نفسه» مع الآخر. نحن الاعتراف أن الطبيعة هي نفسها مقولة إيجابية، بمعنى أن علاقة الإنسان معها محدودة دوماً اجتماعياً، وبالتالي فالملاقة التي يقيمها الإنسان معها تتوقف على نوع النسبة الاقتصادية القائمة في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أشكال الوعي العليا بمجرد تبرر في شكلها للمحدد اجتماعياً، ضروره كما ذكرنا، فإنها إذ تمارس تأثيرها حسب حصائصها الذاتية وقوانينها الخاصة تحتفظ باستقلال أكبر كثيراً من ذلك الذي تحتفظ به لأشكال «الروح الموصوعي» (= الفكر السياسي الاجتماعي) إزاء الأساس الاجتماعي للكائن الذي كان، ضروره، الميدان الذي منه انبثقت.

فعلًا، يمكن لأشكال الوعي السياسي والاجتماعي أن تبقى قائمة لزمن طويل بعد زوال القاعدة الاجتماعية التي تدين لها بوجودها، ولكنها حينئذ تبقى عوائل للتطور، ويجب أن تراج بقوة وإلا فإنها تظل محتصة داخل العلاقات الاقتصادية الجديدة لتقوم بطبيعة جديدة وبالعكس من ذلك فإن أشكال «الروح المطلق» (= الفن، الدين، الفلسفة) يمكن أن تبقى - وهذا ما يبرر اصطلاح هيجل، أي سميت لها بالروح المطلق - تبقى قائمة ومحتصة بقيمتها ومعاصرتها (= للأجيال المقبلة)، بل محافظة لبعض بقيمتها كنموذج. وبعبارة أخرى إن لعلاقات بين المشاة والمصدقية (= بين الأصل الاجتماعي للأثر الفني أو الديني أو الفلسفي وبين قيمته في المصور اللاحقة) هي أشد تعقيداً عما عليه الأمر بالنسبة للفكر السياسي والاجتماعي. وهذا ما قرره ماركس حينما كتب يقول: «إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والمجتمع الآخرين كانوا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يولدان فيما مئة ألف سنة ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كمعيار ونموذج لا مثيل لها»

ويضيف لوكاتش قائلاً: «إن هذه القيمة الثابتة للفن، وحقيقته التي تملو في الظاهر على التاريخ والمجتمع، لرسوا مع ذلك على الواقع الحالي وهو أنه في الفن هناك قبل كل شيء مواجهة بين الإنسان والطبيعة. إن التوجه الذي يجعله الفن والذي يشكل إحساس الناس بدهش إلى أبعد من ذلك، إلى درجة أن العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الناس والتي يشكلها الفن تفسد وقد تحولت إلى نوع من «الطبيعة». وإذا كانت هذه العلاقات الطبيعية هي أيضاً علاقات محددة اجتماعياً، كما بينا، وإذا كانت تتميز بالتالي بتعبير المجتمع فإن ما يؤسسها، مع ذلك، هو جملة من الترابطات تحصل في ذاتها وإزاء التغيرات المتواصلة التي تعبري الأشكال الاجتماعية الخالصة، مظهراً من الألية مبرراً على مستوى الذات، لأنها قادرة على أن تبقى قائمة حية بعد التغيرات العديدة والعميقة أحياناً التي تعبري الأشكال الاجتماعية، مما يعني أن دعمتها تتطلب (أحياناً) تعبرب اجتماعية أكثر صفاً من تلك، تغيرات تفصل بينها عن صور بكمليتها»^(٢٦)

وبعد، فقد وهنا هذه الوقفة الطويلة نسبياً مع لوكاتش لأن آراءه تمثل اجتهداً لا مثيل له في الماركسية. نعم لقد حرص لوكاتش على بناء اجتهد على «الأصول»، على ملاحظات

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٧٠ - ٢٧١

ماركس وانجلز الخاصة بالمجتمعات الأسوية والمجتمعات البدائية، غير أن أصالة لوكاتش وجرائه في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي سبق الرأسمالية من جهة وتأكيد الصريح والتكرار، من جهة أخرى، على أن المادية التاريخية، كما صاغها ماركس وانجلز، محدودة بنطاق زمني ومكاني: المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. والنتيجة هي أنه عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا، أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل قيام الرأسمالية، فإنه يصبح من الضروري حينئذ التقييد بمعطيات الواقع حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة منطوق النظرية. أما معطيات واقع المجتمعات السابقة على الرأسمالية التي يبررها لوكاتش فيمكن أن نجعلها في الأمور التالية.

(١) إن مؤسسة الدولة والمؤسسات الأخرى التي يتكون منها المجتمع المدني في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مثل القبيلة والطائفة والمذهب الديني... إلخ، كل ذلك لا يشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل إن هذه المؤسسات جميعها، الدولة والقبيلة والطائفة والتجارات الحرفية والفرق الدينية... إلخ، جزء من بنية كلية أهم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والأيديولوجي.

(٢) إذا كان الانقسام العملي والواضح في المجتمع الرأسمالي بأوروبا خلال القرن التاسع عشر هو الانقسام إلى طبقات، وإذا كان الوعي السياسي في هذه المجتمعات يرتبط فعلاً بالإنتماء الطبقي، فإن الواضح والسائد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى «جماعات»، تميز عن بعضها بالحسب والشرف أو بالسب والجهاد أو بالمال أو بالحرفة أو بالمذهب الديني (= عصب، طوائف... إلخ)، جماعات تحركها من وراء وفي الحفاء المصالح الاقتصادية نعم، ولكن بما أن الاقتصاد لم يكن قد تطور إلى درجة تجعل منه المحدد للملاقات فإن الوعي الذي يجرى الصراع بين هذه الفئات والجماعات لم يكن الوعي الطبقي، بل والوعي القومي: المصيبة القبلية، التمصب الطائفي، التضامن الحرفي... ومن هنا فالناس داخل الجماعات التي من هذا النوع يكونون مشدوعين لا إلى مصالحهم الاقتصادية المباشرة بل إلى مرحلة سابقة من «تاريخ» الجماعة، المرحلة التي ترتبط بها الامتيازات أو الأعباء أو التضيقات التي تشغل خيال هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها.

(٣) ومن هنا كانت الأيديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تعيشه الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأعم الأغلب، بواقع أسبق مضى، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً. إن الأيديولوجيا في مثل هذه الحالات لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب منقولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أسسها الاجتماعي الذي انتهت منه يفتح في الماضي وليس في الحاضر ولذلك فهي بوصفها عرصة وحركة ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالأيديولوجيا أو «الفكر» مثلها مثل «القبيلة» أو «الطائفة» مثل «المصلحة الاقتصادية» معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ما هو فاعلة وما هو انعكاس لها. وبعبارة أخرى إن الصراع الاجتماعي في المجتمعات

السابقة على الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات المنتصرة، بل يكتسي شكل استمرار لصراعات تجدد أساسها الاقتصادي الاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر (قارن الصراع بين الشيعة والسنّة الذي يرجع أساسه الاقتصادي الاجتماعي إلى زمن الصراع بين علي ومعلوية).

(٤) وأخيراً، فأشكال الوعي العليا من فن وقلعة... إلخ، إذا كانت تتمتع في المجتمعات الرأسمالية باستقلال نسبي واضح فإنها في المجتمعات السابقة للرأسمالية ذات استقلال نسبي واسع جداً وعلاقاتها، في فترة زمنية ما، بالعلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة في تلك الفترة علاقات بالغة بل تكاد تكون متعلقة

تلك كانت أبرز الأفكار التي سجلها لوكتش في إطار محاولته كتابة كل التاريخ، كما حصل فعلاً. غير أن السالسية التي كان من أبرز خصائصها أنها أحلت الأيديولوجيا محل لعلم واعتبرت كل اجتهد تحريفاً وهرطقة، لم تسمح لأفكار لوكتش بالعمق والانتشار بقيت محاصرة محصورة إلى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات حين بدأ التحرر من السالسية... فحينئذ، وحينئذ فقط بدأ الماركسيون والمجهدون في العرب خاصة يكتشفون قيمتها ويستلهمون أفكارها. وقد تزامن ذلك مع ظهور أبحاث واجتهادات مماثلة دفع إليها ظهور واقع جديد، غير أوروبي، واقع «العالم الثالث» الذي تعيش مجتمعاته في مرحلة «ما قبل الرأسمالية». وهكذا ظهرت أبحاث اتحدت من «عالم» آسيا وإفريقيا ومن الحضارات القديمة موضوعاً لدراسات ميدانية لا تخلو من ملاحظات مفيدة لموضوعنا، ولذلك رأينا من المفيد - ودائماً في إطار إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية والمنهجية التي تؤطر جانباً من تفكيرنا - أن نقوم بإطلالة سريعة على بعض القضايا التي أدرجتها هذه الاجتهادات، مع له علاقة مباشرة بموضوعنا.

- ٦ -

من الماركسيين والمجهدين المعاصرين الذين اهتموا بما نحن بصدد، أعني بعلاقة الفكر بالواقع وبكيفية عامة العلاقة بين البنية التحتية والبنية فوقية في المجتمعات السابقة من الرأسمالية المباحث الأنثروبولوجي موريس غودليه. ومن جملة القضايا التي يرى أنه من الضروري للفكر الماركسي إعلاء النظر فيها، إذا هو أراد أن يساير تطور العلم والمعرفة، قضية «أصل الدولة». ومعلوم أن انجلز كان قد صاغ في كتابه أصل العائلة والطبقة والدولة نظرية تفسر قيام الدولة لأول مرة في المجتمعات «البدائية» بظهور الحاجة إلى تنظيم أعمال الري الكبرى على ضفاف الأنهار التي تعيش فيها تلك المجتمعات (مصر، الهند...). هذه الحاجة التي ولدها الوسط الجغرافي الطبيعي، مما يربط نشوء الدولة بموامل جغرافية - إيكولوجية يحرض غودليه على هذه النظرية ويرى أن وجهة نظر كان قد أدلى بها ماركس عرضاً في كتابه ضد دورينغ حول نشوء الدولة هي أكثر انسجاماً مع الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة لأنها تجعل ظاهرة الدولة نتيجة لتطور عمارته بعض الوظائف الاجتماعية وليس لـ «حتمية إيكولوجية» (= حتمية البيئة الطبيعية) كما فعل ذلك انجلز.

يطلق غودليه اذن من عبارة يقول فيها ماركس: «إن ممارسة الوظائف الاجتماعية هي دوماً اساس التصرف البشري» ويرى أن هذه الملاحظة تقدم تفسيراً جيداً لظهور سلطة مركزية في قرى جماعية مدائية. ذلك لأن التحول السيلسي الذي أدى، في نظره، إلى ظهور المجتمعات الطبقية إنما يرجع إلى تطور السلطة التي تمارسها ألقية اجتماعية (دينية أو غيرها) إلى سلطة تمارس الاستغلال، وبالتالي تطورها إلى هيمنة طبقية مستغلة. ومن هنا، يقول غودليه، فإن فرصية ماركس هذه تسمح للمجال واسعاً للبحث، خارج مقولة أسلوب الإنتاج الآسيوي، عن عوامل ظهور القوة، لأن هذه الفرضية تطرح مسألة عامة هي مسألة تطور الأشكال المختلفة والعديدة من المجتمعات غير الطبقية، المنظمة أساساً على علاقات القرابة، إلى أشكال من المجتمعات الطبقية، مختلفة ومتعددة، وإلى أنماط من الدولة. وهكذا يصبح أسلوب الإنتاج الآسيوي أحد الأشكال الممكنة التي يتم فيها الانتقال إلى الدولة وليس الشكل الوحيد الممكن، وبذلك تنجب ابتداءً دوعلمانية جديدة تقف عند حدود إضافة مرحلة ضرورية أخرى إلى المراحل التي رُسمها سنالين وحصر فيها أنواع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المنشأة البدائية، نظام العبودية، نظام الإقطاع، النظام الرأسمالي).

ويشرح غودليه كيف أن السير إلى النهاية مع فكرة ماركس السابقة يفتح أمامنا آفاقاً واسعة باعتبار أن الوظائف الاجتماعية المشار إليها ليست فقط تلك التي لها طابع اقتصادي، كأعمال الري الكبرى في المجتمعات «الآسيوية»، بل إنها أيضاً الوظائف الدينية والوظائف التي ترتبط بـ «القرابة». ومن هنا يبدو من الضروري، للقيام بتحليل عميق في الموضوع، توظيف جميع المعلومات والمعارف التي تراكمت من الأبحاث الأنثروبولوجية والأركيولوجية واللسانية والتاريخية. إلخ، فمع ما توفره هذه الأبحاث من معطيات جديدة يجب أن نقدر ونختبر الفرضيات الموروثة من القرن التاسع عشر حول موضوع الأشكال البدائية لتطور الإنسانية. وإذا أرادت الماركسية أن تقوم بدور ريادي في هذا المقام فيجب أن تطور نفسها، ليس بـ «المودة إلى ماركس»، بل بالأخذ بنتائج العلوم المعاصرة. ذلك لأن «المودة إلى ماركس» تعني الاعتماد من جديد على مستوى من المعرفة تم تجاوزه. بينما أصبحت المعارف المعاصرة تطرح ضرورة القيام بإعادة صياغة المفاهيم الأساسية في الماركسية بالصورة التي نجعلها مواكبة لمعارف الجديدة.

وفي مقدمة المفاهيم التي يرى غودليه ضرورة إعادة النظر فيها وتطورها. مفهوم البنية العرقية والبنية التنحنية، ومفهوم البنية للهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الحتمية التاريخية. وهكذا فإذا كان من الضروري استعمال مفهوم «الأسلوب الآسيوي للإنتاج»، أو أي مفهوم آخر يؤدي نفس المعنى بصورة أحسن، فإنه من الضروري تحليله وتنقيته بما فيه من عناصر مية ومواجهته بالتالي بجميع المعارف الجديدة المتوافرة واغناؤه بما يهدف القيام بتحليل جديد لبنات القرابة والبنيات الاقتصادية والبنيات الدينية في المجتمعات غير الطبقية أو التي تعرف انفصلاً طبقياً غير متطور.

ومن العناصر الميتة التي يرى غودلييه أنه من الضروري التخلص منها مفهوم «الاستبداد الشرقي»، والتصور السائد في الفكر الغربي عن «طرح أسوييه جلمته على مدى دروب في وصية وسطى بين المجتمع الطبقة والمجتمع غير الطبقة، بين الوحشية والحضارة»، وكذلك التصورات التي نشرها مورغان وبنى عليها أنجلز نظرية في «العائلة والطبقة والدولة» خصوصاً منها افتراض وجود مرحلة من «الاختلاط الحسي» في الحياة الاجتماعية البدائية الأولى للشريه، مرحلة قام على أثرها نظم القرابة الأمومية (= حيث كانت الأم رئيساً للعائلة) ثم نظام الأبسية (= حيث أصبح الأب هو الرئيس). فلك لأن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أثبتت أن مفهوم «القرابة» في المجتمعات البدائية لا يشمل علاقات الزواج وحدها بل يشمل أيضاً تلك العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان والاشترار في الأعمال (= قارن مع ابن خلدون). وهكذا يؤكد غودلييه أنه من الضروري النظر إلى علاقات القرابة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا بوصفها علاقات نسب محض، بل بوصفها كذلك وعلاقات إنتاج وعلاقات سلطة وتصورات إيديولوجية تنظم جزئياً تصور الإنسان للعلاقة بين الطبيعة والمجتمع. وهذا في [يقول غودلييه] بنية غنية وفوقية في آن واحد. وإن كونها تجمع وتوحد بين وظائف متعددة هو ما يجعلها تقوم بدور البنية المهمة في الحياة الاجتماعية. وهذا يطرح على الفكر الماركسي - كما يقول غودلييه - مشكلة مضاعفة. كيف ينبغي أن نهم الدور المحدد الذي يقوم به الاقتصاد في الحياة الاجتماعية والدور المهيمن الذي تمارسه علاقات القرابة في المجتمعات البدائية؟ وفي أية شروط تكف علاقات القرابة عن القيام، في هذه المجتمعات بدور المهيمن لتتزوئ جانباً إلى موقع ثانوي، تاركة المجال لبيات اجتماعية جديدة، بيات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحمل الموقع المركزي الذي يكون حينئذ قد أصبح شافراً^(١٧٢).

واضح أن غودلييه يتحدث هنا ليس من موقعه كماركسي «مجهده» وحسب، بل أيضاً من موقعه كباحث أنثروبولوجي. ومعلوم أن الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة تؤكد بشكل خاص على الفكرتين اللتين موه بهما صاحبنا، فكرة أهمية الدور الذي تقوم به «القرابة» في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، المجتمعات البدائية القبلية خاصة، من جهة، وفكرة وحدة البينين التحتية والفوقية في تلك المجتمعات نفسها من جهة ثانية. ولما كان المجال لا يتسع هنا لمحووس بمصيل في هذا الموضوع فإننا سنقتصر على الإشارة إلى بعض النتائج التي تجمع عليها الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، لو تكاد وكما سري فهي نتائج أبحاث مصيبة جاءت لتؤكد في النهاية ما هو أشبه بـ «البدعيات» في الفكر الاجتماعي العربي القديم.

بخصوص «القرابة» يؤكد كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين أنها، في المجتمعات البدائية القبلية، لا تنحصر في العلاقات العائلية كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، بل أنها تشمل أيضاً ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سياسية. إن الأشخاص الذين تقوم

Maurice Godelier, «La Notion de «mode de production asiatique» et les schémas (TV) marxistes», dans: *Sur le mode de production asiatique* (Paris: Editions sociales, 1969), pp. 50-54.

بهم علاقات سياسية خاصة هم أولئك الذين تربطهم أيضاً، بعضهم ببعض علاقات أخرى، أخلاقية أو دينية أو تعليمية... إلخ. وهكذا فالروابط التي تشد الناس بعضهم إلى بعض، في هذه المجتمعات، ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تتدرج كلها تحت مفهوم «القرابة». فالملاقات السياسية بين الجماعات تدخل في معنى «القرابة» على الرغم من أن محتوى هذه العلاقات هو من طبيعة تختلف عن طبيعة العلاقات التي تقوم بين الأقارب الحقيقيين. وهكذا فالقرابة هي اللحام الذي يشد النظام الاجتماعي كله. إن العلاقات العائلية التي تربط الناس بعضهم إلى بعض تتطابق هنا مع القرابة المباشرة لتشكل معها بنية المجتمع بمرمته^(٢٨).

أما فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، أعني وحدة البنين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، فيكاد يتفق الأنثروبولوجيون المعاصرون على أن «عيب التباين بين الأسس المادية للمجتمع وبين بنيته الفوقية هو ما يشكل الطابع المميز للمرحلة البدائية» في مجموع الحضارات الإنسانية، وأن كلمة «بدائية» نفسها لم تحظَ بالقبول في الدراسات الأنثروبولوجية إلا لكي تدل على بنية كلية واحدة: وفي الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والأيديولوجيا حل شكل نظم متطورة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب وفي ترجع إلى جانب آخر. إن المجتمع ينظمه، بكل تأكيد، نظام واحد من العلاقات يتصرف عليه بكونه ينتمي إلى ميدان «القرابة» التي تربط بمستويات مختلفة من النشاط الاجتماعي. إن العلاقات التي تقوم داخل المجموعات القبلية وبن بعضها بعضاً تتميز بكونها متعددة الغلبة والوظائف. إنها تتولى تنظيم مجموع الأنشطة الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات القبلية [المقدمة] لتتفرج في مؤسسات خاصة. إن القرابة التي هي في الغرب إحدى هذه المؤسسات الخاصة والتي هي محصورة في الجانب المعالي الأصلي من الحياة الاجتماعية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع في القبائل البدائية. وهكذا فبما تعتبر القرابة بنية فوقية من وجهة نظر المادية الكلاسيكية لأنها في المجتمعات القبلية تشكل الأساس الذي تقوم عليه بنيتها. فهي هذه المجتمعات نجد أن «علاقات القرابة التي تقوم بين الأب والابن وبين الزوج والزوجية وبين الأعوبة هي علاقات الإنتاج الرئيسية إنها علاقات قانونية سياسية ودينية إن الدين هنا هو عبادة الأجداد، والتنظيم السياسي يقوم على سلسلة النسب، والإنتاج يتم في دائرة المحيط المعالي الذي يقوم على الإنساب للأب»^(٢٩).

وبعد، فهل نحتاج هنا إلى القول إن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية مجرد أمثاباً له ونظائر فيها نعرفه من حياة القبائل العربية، في الجزيرة وعارجه، قل ظهور الإسلام وبعد إلى اليوم؟ وإذا كانت نظريات وآراء الأنثروبولوجيين تبرز أهمية الدور الذي تقوم به القرابة وحول تدخلها وتشابك السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية مما يجعل هذه المستويات جميعها مجرد عناصر

Peter, Worsley, «The Kinship System of the Telleesi», cité par: Marshall Sahlin, Au (٢٨) *ceux des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 17-18.

قارن نظرية ابن خلدون في العصبية، في: محمد حفيد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة
مسار نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)

Sahlin, Ibid., p. 19.

(٢٩)

في سية كلية واحدة، فإن أهمية هذه «الكشوفات» العلمية بالنسبة لنا ليست في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فللمعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة مدييات، بمثابة معارف متدلة. إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا كامة أساساً في كونها تخفف من معقول العوائق المعرفية التي تشرعها الايديولوجيات الغربية المعاصرة بين صفوفنا، عوائق هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبر بهذه الدرجة أو تلك من الصدق، عن واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البرجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية القوية والوعي الطبقي والانعكاس الايديولوجي... إلخ، التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعاً من التوظيف، ولكنها تنقلب إلى عوائق معرفية إذا هي فرضت فرضاً كمقولات ومفاتيح «يجب» أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتها المجتمعات الأوروبية

إن أهمية أطروحات الأنثروبولوجيا المعاصرة حول «القرابة» ووحدة البنية الاجتماعية وتداخل الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية كامة في كونها تدفعنا إلى «المصالحة» مع واقعنا، إلى رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتصورات كان «العلم» الاجتماعي الأوروبي، الخاص بواقع أوروبا، يقدمها فينا قمعاً لكوننا جعلنا منه «العلم» العام المطلق، «العلم» الذي يجب أن يكون كل شيء فينا مطبقاً معه. هذا في حين أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم، الأرضية والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وصل جميع العصور. . . لتتحرر إذن من سلطة مقولات الايديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعنبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات، ضمن أحوال أخرى موجودة أو سبق أن وجدت. إن هذه هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن يتمكن من رؤية واقعنا كي هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر، وهل يختلفان اختلافاً نوعياً؟

هناك إلى جانب دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة، المستخلصة من دراسات ميدانية تمت في المجتمعات المسبلة بدائية «دروس» من نوع آخر تقدمها لنا دراسات وأبحاث اتخذت موصفاً لها حضارات الشرق القديم، وهي تمكثنا بدورها من التحرر من نوع آخر من العوائق التي تحول دوننا ودون رؤية كثير من جوانب واقعنا، الماضي منه والحاضر. وفي العبرة التالية والتي نلها نماذج من هذه الدراسات والأبحاث

— ٧ —

كيف يمكن رصد العلاقة بين الفكر والواقع في حضارات الشرق القديم؟ كيف لعمل لربط التراث الفكري في هذه الحضارات بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي كان يؤسسه؟ تلك هي المسألة التي طرحها ايون باتو، أستاذ تاريخ الفلسفة بطنجة بوجارست في

رومانيا^(٣٠)، وحاول التماس بعض عناصر الجواب بها في دراسة طريقة وظف فيها مفهوم «الأسلوب الخراجي للإنتاج»^(٣١)، ولكن بعد التأكيد على قضايا منهجية أساسية منها ضرورة القبول بمناش كبير من «الاحتمال» واعتبار النتائج تقريبية فقط كليا تتعلق الأمر بدراسة علاقة الوعي الفلسفي بالوجود الاجتماعي، ذلك، يقول بانو: «لأن ضمير بعض التطبيقات الروحية [= الدين والفلسفة والم] بواسطة أسلوب معين من الإنتاج يملك من المصولة ما يملكه تصورها بأسلوب آخر» وبالتالي «هنا كل محاولة ترمي إلى إقامة علاقات محددة مصبوغة مطلقه وعمومية بين الظواهر الروحية (والعكسية) وبعض المواقف الاجتماعية هي محاولة مصيرها الفشل. إننا لا نعتقد أبداً بأن جميع التحليلات وجميع التباينات التي تظهر في ميدان الأفكار يمكن أن تربط بكل بساطة بالتحليلات الاجتماعية الطبقية. كلا إن هناك، إضافة إلى ذلك، استدلالات وملاحظات في وجهات النظر الفلسفية بين نفس العلامات الدين يرتبطون ببعض المثل الأعلى الاجتماعي. وهناك في الوقت نفسه نوع من «الدوام» والثبات والاستمرار في مجال الفكر، في هذا المجتمع أو ذاك، يبقى قسماً عبر جميع التشكلات الاجتماعية التي تعرفها مسيرة هذا المجتمع. ليس هذا وحسب، بل إننا نلاحظ كذلك وجود أفكار واحدة مترتبة تتداول في المجتمع ككل باستقلال عن انقسامه إلى طبقات اجتماعية. ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن مفهوم عقلية «الطبقات» الذي يدرسه علم النفس الاجتماعي مفهوم يجب أن يؤخذ هنا بحسب الاعتبار كذلك».

بعد هذه الملاحظات المنهجية يؤكد بانو على وحدة البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات الخراجية، يقول: «إن ما يشكل خصوصية المجتمع الذي هو من النمط الخراجي هو تلك العلاقة الجدلية التي تقوم فيه بين وحدة الدولة / المجتمع، الوحدة التي يؤسسها ما تقوم به الدولة من مهام اقتصادية، وبين الصراع الاجتماعي الذي يقوم بين الأرستقراطية والملاحين. وطرفاً هذه الجدلية (= وحدة الدولة / المجتمع من جهة والصراع بين الأرستقراطية والملاحين من جهة أخرى) يتمكان معاً في إيهولوجيا هذا المجتمع على شكل مجموع كثيف من التصورات والمفاهيم المتنافسة فيما بينها. ومع أن الفصل بين هذين الطرفين غير ممكن نظراً لكون العلاقة التي تربط بينهما علاقة جدلية، فإن الضرورة المنهجية تفرض الكلام عن الواحد منها قبل الآخر. لبدأ إذن بفكرة «الوحدة» لنعود بعد ذلك إلى موضوع «الصراع».

يقرر بانو أن فكرة «الوحدة» تشكل في ذهن إنسان الشرق القديم إما تحت تأثير وضعيته كعضو في جماعة وإما تحت تأثير حالة المجتمع ككل، والمزلف من جماعات يشكل كل

Ion Barbu, «La Formation sociale «castrique» dans la perspective de la philosophie orientale antique», dans: *Sur le mode de production asiatique*, pp. 285-307

(٣١) يقول بانو أنه يفضل استعمال لفظ «الخراجي» (Tributaire) بدلاً من الأسيري، وعبارة «أسلوب الإنتاج الخراجي» (Le mode de production tributaire) اقترحها باحث ياباني ماركسي سنة ١٩٣٤ بدلاً من عبارة ماركس التقليدية (الأسلوب الأسيري الإنتاج) وقد تبناه في ذلك باحثون آخرون. والمقصود بوصف هذا الأسلوب من الإنتاج بأنه «خراجي» هو كونه يقوم على نظام عسرية «الخراج» وهو نظام خاص غوامه أن الملك أو الإمبراطور هو وحده المالك للأرض وأن الفلاحين لهم فقط حق حيازتها والعمل فيها، ولذلك يدفعون للملك مقابل حيازتهم لقطعة من الأرض خراجاً يبلغ مقداره مجمل فلتن الإنتاج تقريباً بحيث لا يبقى للفلاحين إلا ما يكفيهم غلاتهم الضرورية. هنا وقد استعمل سمير أمين في تواسفاته عن المجتمع المصري عبارة «الأسلوب الخراجي»، بل أنه عتبه على جميع المجتمعات باستثناء المجتمع الإقطاعي في أوروبا خلال المصور الوسطى انظر لاحقاً

مها عالمًا صغيراً، على حدة. ذلك لأن الإنسان في مثل هذه المجتمعات يصادف، عندما يبحر بنظره إلى حلاج الكيان الواحد الذي تشكله جماعته، يصادف «الوحدة الشاملة»، بمعنى بذلك وحدة البلد الذي يملكه مالك وحيد هو الطاغية (= الحاكم الفرد المبدع). وهذا البلد يبدو لهذا الناظر على شكل دائرتين مركزيتين، إحداهما داخل الأخرى. ويمكن أن نتصور بين هاتين الدائرتين دوائر مركزية وسيطية تمثل قطعة الأرض الخاصة بالجماعة (كما في مصر القديمة) أو بالمدينة (كما في ما بين دجلة والفرات) أو بالإمارة (كما في الصين). وإذا مجاور إنسان الشرق القديم نظره مجال حياته الاجتماعية فإن فكره يتجه نحو الكون ويسرح بين مستوياته متصورها وفق خط الرؤية الذي يمد به واقعه الاجتماعي، الذي نجدنا فيه، مما يحمله على تصور الكون في صورة عالم واحد. وهذه «الوحدة» - وحدة العالم - التي تشكل هكذا في ذهنه في صورة بنية ذات دينامية، تتكرر فيها الوقائع الخاصة بالحياة في مجتمع من النمط الخراجي.

وهكذا تتكون لدى إنسان الشرق القديم إيديولوجيا تربط بين التصورات الاجتماعية والتصورات الكونية في مفهوم الدولة - التي من النمط الخراجي - إيديولوجيا قوامها منظومة من المفاهيم والتصورات المركبة المتداخلة، هي في نظر بانو من أحسن حصائص العقلية التي من النمط الخراجي، تصورات توحد وتجمع بين: (١) الألوهية؛ (٢) الطاغية المبدع؛ (٣) الوظائف السياسية القانونية، وظائف التنظيم (القانون الأخلاقي والديني، القانون السلطوي القصمي) الذي تقوم به الدولة الخراجية؛ (٤) نظام حركة الكون؛ (٥) خصوبة الحقول. وتتأسس الوحدة بين هذه العناصر في ذهن الرجل الشرقي القديم على الاعتقاد في الأصل الإلهي لسلطة الطاغية الحاكم المبدع والاعتقاد في أن القوانين التي يسنها بإلهام من الإله، هي قوانين مكملة بطبيعتها، للقوانين الطبيعية الكونية ومنسجمة معها لأنها هي أيضاً من الإله. وبين وحدة الإرادة التشريعية للطاغية مع قوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض. هناك وحدة بين الأمر التشريعي الصادر عن الطاغية وبين الحركة الكونية كالليل والنهار والعصول (وبالتالي خصوبة الأرض) لأنها جميعاً من الله.

وإلى جانب هذا الاعتقاد في دوحدة السماوي والأرضي المرتبطة بالإله، وهي تعكس وحدة الدولة والمجتمع التي يتصب الحكام الطاغية على رأسها، يشهد المجتمع الخراجي صراعاً بين «الطبقات» المكونة له، صراعاً مجمل أهم معطياته - حسب بانو - في النقاط التالية:

يجري هذا الصراع كما أشرنا قبل بين «طبقة» الأرستقراطية و«طبقة» الملاحين (قارن طبقة الخاصة وطبقة العامة في الأنبيات السلطانية في الثقافة العربية. انظر لاحقاً) وتضم طبقة الملاحين في المجتمعات الخراجية العبيد أيضاً، فهم لا يشكلون طبقة مميزة مستقلة. ولكي يبرز بانو طابع العلاقة بين الاجتماعي والإيديولوجي في المجتمعات الخراجية يبدؤا إلى مقارنتها بالعلاقة بين الطرفين في المجتمعات القائمة على نظام العبودية. وهكذا إذا كان العبيد في أثينا وروما قد عانوا من وضعية لا تسمح لهم بالاعتراض ولا بالاحتجاج، أو

قلنا يسمع منهم ذلك، فإن طبيعة كيان المجتمع الخراجي المؤلف أساساً من العلاحين تسمح بظهور العلاقة بين الساقض الاجتماعي الأساسي والمتناقض الأيديولوجي الأساسي (في ميدان الحكمة والفلسفة) بصورة تختلف عما يكون عليه الأمر في المجتمع القائم على نظام العبودية حيث لمجتمع طبقتان - «مواطنون» وعبيد: ففي المجتمع العبودي في أثينا ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين» مما يجعل الصراع الأيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سبيل هذه الطبقة وحدها، يمسك الصراعات الجذرية فيها وحدها متجاهلاً تماماً الصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد. وحتى ذلك الصراع الحاد الذي نشب بين المادية والمثالية في الفكر الفلسفي اليوناني فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل نفس الطبقة، طبقة المواطنين للمالكين للعبيد أو القادرين على امتلاكهم، تماماً مثلما أن الصراع الأيديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل السيف وأصحاب القلم إنما يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطنين». وهكذا فينبغي سجد التناقض الاجتماعي الأساسي بعدي لصراع بين طبقة المواطنين وطبقة العبيد فإن الصراع الأيديولوجي، حتى اتحادهم، إنما يجد أساسه وحركته في الخصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى نفس الطبقة، طبقة المواطنين. وبعبارة أخرى أن الصراع الأيديولوجي في المجتمع العبودي (أثينا، روما) لا يمسك الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل إنما يمسك الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. وإذاً فهناك عدم توافق بين العلاقتين الشافيتين: علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة وعلاقة الصراع الفكري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى. وهذا ما يفسر - حسب بانو - كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل، لا في أثينا ولا في روما، إلى عمق التناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية، إذ لا تصادف أي طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. هذا فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي عراباً تاماً على صعيد الفلسفة: لقد بقيت الكلمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، لقد بقيت من اختصاصهم وحدهم.

ذلك هو الوضع في مجتمع النظام العبودي. أما في المجتمعات الخراجية فالأمر يختلف: إن الكثرة الكاثرة من الشعب المسحر تتألف من العلاحين وقد كانوا يشكلون بالعمل الوسيط منهم لبعض الأنماط الفلسفية. وهكذا مثل تلك الطبقة كان يصدر عنهم في المجتمعات الخراجية ما يمس من المعارضة الأيديولوجية لطبقة الأرستقراطية واشتدادها لم يكونوا يحملون مواقف في صفوف هذه الأرستقراطية نفسها، كما كان الشأن في اليونان، بل كانت مواقفهم في الجهة لأخرى من المحاذ الذي يفصل بين الطبقات الاجتماعية، أي الجهة التي توحيد فيها لكثرة الكاثرة من الشعب، الشيء الذي كان يسمح للتناقض الرئيسي الطبقي بين الأرستقراطية الاستبدادية وبين العلاحين بأن تتردد له أصداً في عالم الفكر. هنا نجد التوافق دائماً بين الساقض الاجتماعي والشكل الأكثر حدة من الصراع الأيديولوجي. فالطبقة التي تقوم بتحريك الفكر الاجتماعي للمعارض هي نفسها الطبقة المستغلة وهي تتمتع بحرية نسبية على عكس العبيد.

هذا عن الوضع الطبيعي بصورة عامة، أما إذا فحصنا طبيعة الاحتجاج الاجتماعي الذي تسجله النصوص الشرقية القديمة فلننا سلاحظ أموراً ذات دلالة: من ذلك أن النقد الاجتماعي الذي نراه في هذه النصوص لا يرقى أبداً، حتى عندما يتخذ شكله الأقصى من التمرد، إلى نقد العلاقات الاجتماعية نفسها كما هي قائمة بين المصطهلين والمصطهلين، بل هو نقد موجه فقط للطريقة التي يملكها أولئك الذين هم على قمة هرم المجتمع والسلطة في تأدية الواجبات للبقاء على عاتقهم، ولا يتوجه أبداً إلى الإصطهل والاصطهل بالذات. ومن هنا ذلك الفرق بين احتجاجات العبد في النظام المبودي واحتجاجات الملاحين في النظام الخراجي. ففي النظام المبودي الذي لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية إزاء السيد يتجه العبد عندما يثورون إلى الغاء وضعيتهم كميد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يعلمون في كثير من الأحيان بأن يصبحوا سادة بملكون عبيداً. أما في النصوص الشرقية القديمة التي يربأبنا - يقول بانو - فلننا نجد التكلم فيها رجلاً له حقوق بما في ذلك حقوق التقاضي، وهو يشتكي من كون حقوقه قد تعرضت للاختصاص. ومع أن له الحق في رفع قصته إلى القضاء فإنه عينا يمارس هذا الحق، فالقاضي يصدر دوماً حكماً عبر عادل. وهكذا فبينما يطمح العبد إلى الغاء وضعيته كميد، كما أشرنا، فإن الملاح في المجتمع الخراجي لا يطمح إلى أكثر من المدله الذي يعني تحسين حاله، وفي نفس الوقت الاحتفاظ بموضعية الجماعة التي ينتمي إليها وعلى واجبات الدولة إزاءها (فإن أهمية مطلب العدل في الأدبيات السلطانية الفارسية والعربية. أنظر لاحقاً).

هناك جانب آخر يبرزه بانو ويتعلق هذه المرة بالموقف الاجتماعي من الآلهة في كل من المجتمع المبودي والمجتمع الخراجي. هي هذا الأخير يربط الاحتجاج على الدولة بالاحتجاج على الآلهة وتوجيه النقد لها كما يلاحظ في النصوص البابلية، وذلك بسبب العلاقة مباشرة التي يقيمها الرجل الشرقي القديم بين الحاكم الطاغية وبين الآلهة. فالحاكم الطاغية هو إمانك الوحيد، واعتباره كائناً يجمع بين السلطة والملكية يمر إلى إعطائه أبعاداً كونية وعشاره بمنلك أماراً الهية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالخصب في نظر الفلاح الخراجي مرهون، كما رأينا قبل، بإرادة الطاغية. ومن هنا ينظر إليه كشريك للسماء في موضوع هو أصلاً من اختصاص الآلهة، أهني للماء والخصب. وهكذا فهذا النوع من الجمع والتوحيد بين الآلهة والطاغية بقود ضرورة إلى النهي الديني للآلهة. إن تسييس التماهي إلى التماهي بالاحتجاج السياسي، إلى الارتقاء به إلى المستوى الإلهي. ومن هنا ذلك الفرق بين الإلحاد عند اليونان قبل المرحلة الكلاسيكية (أي من طاليس إلى أمباوقليدس) والإلحاد عند شعوب الشرق القديم. فبينما نجد الإلحاد عند اليونان يكتسي صورة تجريد الآلهة من صفاتها الداتية، مثل السمع والبصر والعقل إلخ، الشيء الذي لم تكن له نتائج مباشرة على صعيد الحياة الاجتماعية، نجد النصوص الشرقية تنهم الآلهة بالعجز والعدولة للشعب، وقد يؤدي هذا في نهاية المطاف إلى حتمس العلاقة الصميمية القائمة بين الطاغية والآلهة إزاء قضية «العدل».

لا شك أننا هنا إزاء ملاحظات جد هامة، ملاحظات استخلصت من دراسة النصوص

الشرقية القديمة، البابلية والمصرية الفرعونية، وهي تدفع الفكر والنظر إلى التحرر من دوغماتية المادية التاريخية «الرسمية» التي تجعل الايديولوجيا، هكذا جملة وتفصيلاً، مجرد انعكاس أو تعبير عن الوضع الطبقي. إن العلاقة بين الفكر والواقع تختلف، كما رأينا، من نمط من المجتمعات إلى نمط آخر. ولا شك أن القارئ الذي له إلمام بالأديبات السياسية السلطانية في التراث العربي (= أنظر لاحقاً: الفصل العاشر) يجد هذا النوع من التعبير أكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ إليه بعض «الماركسيين» العرب الذين يفسرون جميع أنماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادية التاريخية «الرسمية» فيتحدثون من الروح مادية/مثالية متناً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويحفلون من كل ما هو «مادي» على صعيد الايديولوجيا تعبيراً عن الطبقات المضطهدة، ومن كل ما هو «مثالي» فيها تعبيراً عن سلطة الطبقات التي تمارس الاضطهاد. إنه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح جميع الأبواب، فكيف به إذا كان يفتحها في جميع العصور؟

— ٨ —

وفي إطار هذه الإطلاقة على «الاجتهادات» للمعاصرة حول موضوع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع، والتي لا بد أن القارئ الذي تهمة المعرفة العلمية بالواقع الملموس قبل أي شيء آخر، يلاحظ معنا كم هي مفيدة الآراء والنظريات التي عرضناها قبل في توسيع الرؤية وتسلح الفكر في إطار هذه الإطلاقة نعرض هنا نوع من «الحصر» للمعرفي يقارن فيه ميشيل فوكو^(١) بين المضمون الذي تحمله عبارة «الراعي» والرحمة في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان لها في الفكر اليوناني، وذلك في إطار الدهشة إلى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في أوروبا الحديثة. وبما هنا الجانب الذي يخص المشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها في الفقرة السابقة.

يلاحظ فوكو، بادئ ذي بدء، أن التصور الذي يجعل من الملك أو الرئيس «راعياً» برعي «الشم» (= الألفاظ المشتملة في النص الفرنسي هي: العنم، الماشية، القطيع. أما نحن فنستخدم لفظ «الرحمة»، العربي الذي يفيد أصلاً: الماشية الراعية أو الرحمة. أنظر لسان العرب) ليس من التصورات الشائعة في الفكر اليوناني والروماني. ومع أنه يوجد في بعض النصوص المنسوبة إلى هوميروس مظاهر من هذه التصورات فإنها غائبة تماماً في النصوص الأساسية اليونانية والرومانية المتعلقة بالسلطة، هذا في حين أننا نجد هذا التصور شائعاً بكثرة في حضارات المشرق القديم، في مصر وأشور وفلسطين. فصرعون مثلاً كان يعتبر راعياً كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تنويجه. أما ملك بابل فلقد

Michel Foucault. «Droits et sécularisation. Vers une critique de la raison politique.» (٣٢)
Le Débat (Paris), no. 44 (novembre 1986).

كان له أن يطلق بـ «راعي الناس»، من حملة القاب أخرى. ولم يكن لقب «الراعي» خاصاً بالملك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله. لقد كان السابليون يعتبرون إلههم راعياً يعود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم. وفي مصر الفرعونية كان من جملة الأدعية عندهم هذا الدعاء الذي يتوجهون به إلى الإله: «أيا الراعي الذي يسهر عندما ينم الناس جميعاً، أنت الذي تحمى رعيتك بكل ما هو جيد، ويضيف هوكو معطفاً: إن الجمع بين الملك والإله هنا، من خلال إطلاق لفظ «الراعي» على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأنها يقومان معاً بمس الدور الرعية التي يرعاها هي هي. والملك هو راع بمعنى أنه يسهر على تدبير شؤون مخلوقات الراعي الأكبر الإله. ولذلك يحاطبون الإله في أدعيتهم قائلين «أيا الراعي العظيم، أنت الذي تتولى صيانة الأرض وحفظها وإطعامها، أنت رفيقنا إلى المرعى، إنك أنت الراعي لكل خير»

ومن البابليين والمصريين المدامي ينتقل هوكو إلى العبرانيين ليلاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم «الراعي والرعية» مُضيفين على استعماله خصوصية متميزة. إن يهوه - إله عندهم - هو وحده الراعي لشعبه، إن شعب إسرائيل يرعاه راع واحد هو إله يهوه ولم يكن هناك من راع آخر له إلا في حالة واحدة، وذلك عندما كلف الله داود بجمع «القطيع» (= بني إسرائيل) فأسس ملكاً وأصبح يلقب بالراعي. أما الملوك الأشرار فهم كالرعاة الأشرار: يشتتوا شمل الرعية ويتركونها تموت عطشاً ولا يجرونها إلا لمصلحتهم (كناية على أخذ الضرائب وما في معناها). ولذلك فالراعي الحقيقي الوحيد الذي يرعى رعيته حق لرعايته هو يهوه: إله بني إسرائيل. إنه بقود شعبه نفسه لا يساعده في ذلك إلا الرسل. وفي هذا المعنى يقول أحد شراح «سفر الخروج» محاطاً بيهوه: «تقود شعبك بيد موسى وهارون كما يقود القطيع من الغنم».

وانطلاقاً من هذه الملاحظات يبرز هوكو الفرق بين «السلطة الرعية» في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات التالية

أ - يلاحظ أولاً أن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على «قطيع»، على رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني. وهكذا تختلف العلاقة بين الإله والبشر هنا عنها هناك: فالإله عند الإغريق يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وألهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الإله بالناس تمر عبر الأرض. الإله يتصرفون في الناس بواسطة الأرض (المتحكم في القصور والحصص وأحوال الناس). فلنرى تأثير السحوم الشمع) أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا «التوسط» في العلاقة بين الإله الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة. الإله الراعي يمسح الأرض لشعبه أو هو يبعدها (فلنرى أرض البعاد عند بني إسرائيل). وبعبارة أخرى: الإله في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطة تصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالإله يملك البعاد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم بها

ب - مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها، وليس ثمة شك في أن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان هي أن يعمل على أن يسود الهدوء والأمن داخل «البلدية» وعلى

إشاعة الوحشة والاختلاف فيها. ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح أيضاً: ذلك أن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المنتشرون مشتتون الذين يلون نطاقه إذا دعاهم للاجتماع بصوته و«صغيره» ولكن ما أن يختفي الراعي حتى ينتشت شغل القطيع/الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود «القطيع» كمجموعه واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي ويعمله المباشر كذلك، هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان والحكيم صولون، المشرع الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان أثينا ذهب وترك وراءه «مدينة» (= دولة) قرية مرونة بقوانين مكتتها من البقاء عليه.

ج - الراعي في الفكر الشرقي يصمم الخلاص للرعية. واليونانيون يقولون أيضاً إن الآلهة تفقد المدينية، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل برمان سفينة يفت بها بعيداً عن لصحور فيجنها الارتعاش بها. ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف عن الكيفية التي يفت بها الرمان سفينة: فالرعاية لا تعني قيادة السفينة وتوجيهها الأخطار بوصفها كلاً، أي كسفينة، ومن الأخطار حفظ، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته، كلاً على حدة، يسهر على إطفائه وحلّاه بوصفه فرداً. نعم، إنها رعاية دائمة لأن الراعي يسهر على إطفاء قطيعه على أشباح جوعه وإرواء ظمئه. ذلك هو الحفظ الإلهي في الفكر الشرقي القديم. أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الآلهة هو أن تجود بالأراضي الخصبة والملاحة المعبرة. أما تعهد «القطيع» يومياً فهذا شيء لم يكن يطلب منه. ويشير فوكو إلى تعليق لأحد أحبار اليهود على «سفر الخروج» يشرح فيه السبب الذي جعل يهوه يطلب من موسى أن يكون راعياً لشعبه. يقول التعليق: لقد اضطر يهوه إلى ترك قطيعه لموسى حتى يتفرغ ويذهب إلى البحث عن شاة واحدة صالحة. وبالإضافة إلى هذه الرعاية الفردية فإن الراعي يقود قطيعه نحو غاية محددة: فهو إما يدفع به إلى المرعى وإما يعود به إلى الحظيرة.

د - ويبرز فوكو فرقاً آخر يتعلق هذه المرة بمسألة السلطة ودوافعها: الرئيس، رئيس المدينة عند الإغريق، يجب أن تكون قراراته لصالح الجميع، وهو يصدر فيها عن فكرة الواجب: فالواجب، واجبه كرئيس، هو الذي يفرغ عليه ذلك. وإذا حاد عن هذا وفصل مصالحه الشخصية فهو رئيس سيئ. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرسه عليه الواجب، من الإنقطاع إلى العمل من أجل المصلحة العامة، فهو تحييد الشعب له. فالذين يصعدون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة، أبطال خالدون محجودون. أما الراعي فهو يصدر في رعايته لرعيته، لا عن فكرة الواجب، بل بدافع «الخلاص»: هو يخلص لرعيته، يسهر على قطيعه، وذلك شغله الدائم. وفكرة «السهر» هذه مهمة جداً، في نظر صاحبها، لأنها تعطيها صورتين عن الخلاص الراعي: الأولى هي أنه يعمل لتدبير طمام قطيعه بينما قطيعه نائم. والثانية هي أنه يسهر عليه بعينه التي لا تنام، لا يسهر ولا يفعل عن أي فرد منه. وأكثر من ذلك فهو، ليقوم بهذا النوع من الرعاية، محتاج إلى معرفة كل شاة وفادة عن أفراد قطيعه، وعن الراعي الجيلة وعن تقلبات الفصول ونظام الطبيعة وحاجات كل فرد في

قطيعه ويستشهد فوكو مرة أخرى بتعليق لأحد الأحيار على «سفر الخروج» يتحدث فيه عن موسى كراع يقول التعليق. كان موسى يرعى كل شاة على حدة، يبدأ بالشياه الصغيرة أولاً فيعطيهما الركب من العشب، ثم يلي ذلك الذي هي أكبر، ثم الكسرات القادرات على نصم العشب الحشن. ويعلق فوكو على ذلك مثلاً: إن هذا يعني أن السلطة الرعوية تقوم على الانتبه إلى كل فرد من أفراد الرعية.

ويهي فوكو ملاحظاته السابقة بالقول. أنا لا أقول إن السلطة السياسية كانت تمارس فعلاً بهذا الشكل في المجتمع اليهودي قبل سقوط القدس (في يد الرومان)، ولكن ما أريد تأكيده هو أن هذا النوع من التصور للعلاقة بين الراعي والرعية قد انتشر انتشاراً واسعاً في العرون الوسطى والعصر الحديث وكانت له أهمية بالغة. ويواصل فوكو تحليله لأنواع التصور التي سادت في أوروبا المسيحية عن السلطة الرعوية، وفي العصر الحديث عن السلطة المبنة عن فكرة «مطلق الدولة» فيلاحظ أن المفهوم الشرقي للراعي والرعية هو الذي انتقل إلى أوروبا عبر المسيحية، وليس المفهوم اليوناني، وأن السلطة، بالتالي، قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غريبة قوامها معاملة الأعلية الساحقة من الناس بوصفهم قطعاً يقومون رعاة من الرعاة، مما يشكل قطعة تامة مع «المدنية» اليونانية. وبذلك أصبحت «المعقولة السياسية» مختلفة تماماً عما كانت عليه عند اليونان. لقد ترسخت فكرة السلطة الرعوية في القرون الوسطى ثم جاءت بعد ذلك فكرة «مطلق الدولة» (في العصر الحديث) ومن فكرة «مطلق الدولة» إلى نتائجها المحتومة: التعرّف والتجميع: تكريس النزعة الفردية وفي نفس الوقت ممارسة هيمنة كلية شاملة. ويتم فوكو مقالاته بهذه العبارة: «إن التصور لا يمكن أن يتأثر إلا بالمفهوم، ليس على هذه النتيجة أو تلك [«الرعي» «المدنية» «الكلية»]، بل بالمفهوم على جملته «المعقولة السياسية نفسها»

والمفهوم على المعقولة السياسية» معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يهني الشرعية والمعقولة عليها. وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا «الحفر» في مفهوم الراعي والرعية إلى القول إن الديمقراطية الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها الرفعة «تقنية غريبة» في ممارسة السلطة، قوامها حفة من الرعاة تقود الأعلية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطعان، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عمومًا في خيرة ما حاجة إلى مثل هذا «الحفر» لتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهرًا وجوهريًا، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يرصد الرعية يرمنها. يكفي إذن أن مشير، في المقابل، إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن «الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها الماشية، القطيع من الأكباش والنعام. وقليلًا ما تنبه إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيرًا ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة وبالتالي. فكما أن «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا مقبول فكذلك ينظر الحاكم إلى «المشاركة» في الحكم: أنها ما زالت حثيثة كفرًا والحال في السياسة على الرغم من

شعار «التعددية» الذي يلوح به هنا وهناك. إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المساواة، مفاصلة السلطة وبنائها.

بعد هذه اللوحة السريعة إلى حاضرتنا، وتلك الجولة الطويلة في الفكر السياسي الأوروبي والعائنه عن السلطة العربية، نعود إلى ماضينا. إن رؤية الحاضر بوضوح تتوقف على توافر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرتنا، رغم كل مظاهر التجدد والحداثة، امتداد مباشر لماضينا. إن ماضينا ماثل في حاضرتنا أكثر من أي شيء آخر.

- ٩ -

إذا نحن أردنا أن نوجز في كلمات مجمل النتائج التي يمكن استخلاصها من الاجتهادات الغربية المعاصرة في موضوع العلاقة بين البنية التحتية والبنية فوقية، وبالتالي بين الفكر والواقع، في المجتمعات التي تعيش أوضاع ما قبل الرأسمالية، يمكن القول إن هناك ثلاث أفكار رئيسية أكدت تلك الاجتهادات بـ «الاجماع»:

- الأولى هي القول بوحدة الهيتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، أو على الأقل وجوب النظر اليهما كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها تبادل التأثير وتبادل المواقع.

- الثانية هي التأكيد على دور «الفرازة» في هذه المجتمعات، دورها في النظام الاجتماعي والسياسي، وذلك إلى درجة وجوب اعتبارها في بعض الحالات لا كمجرد بنية فوقية بل كجزء من بنية تحتية تؤثر علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في أهميته إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية.

- أما الفكرة الثالثة فهي التأكيد على دور الدين كمفيدة وتنظيم اجتماعي سياسي يعمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضامياً. ومن الملاحظ أن عنصر الدين، أو «الديني» بالمصطلح الغربي المعاصر، قد أميد له الاعتبار في الأمبيات العربية الاجتماعية والسياسية، البرالية منها وبناركية. إذ أصبحت ظاهرة الأصولية الدينية التي أصبحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن وفي أنحاء مختلفة من العالم، أصبحت يمر عنها بـ «عودة المكبوت»، الشيء الذي يعني أنها كانت تشكل، خلال فترة حروبها وغيابها عن سطح الأحداث، موعاً من «اللاشعور». وقد استعمل ريجيس دوبري، كما رأينا قبل، مفهوم «اللاشعور السياسي» للدلالة على جملة من الدواعي السلوكية السياسية والجماعية في مضمونها الدين والعراق.

ولا بد من التأكيد هنا على أن إبراز هذه الاجتهادات الغربية للمعاصرة لكلية الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القوالب والبنين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني قط إلغاء العامل الاقتصادي ولا التقليل من أهمية دوره. كلا، إن دور العامل الاقتصادي في الحركة السياسية والاجتماعية والتاريخية شيء مسلم به في الفكر الغربي، ليس منذ ماركس وحسب،

بل ومنه كذلك. والخلاف بين الماركسيين وغيرهم في هذا الشأن يكاد يحصر في نقطة واحدة، هي تأكيد الماركسيين على أن العامل الاقتصادي هو العامل المحدد في نهاية المطاف وفي جميع الأحوال. بمعنى أن الدور الذي تلعبه العناصر الأخرى، كالإيديولوجيا عموماً، إذا كان يحل في بعض الحالات المرتبة الأولى من حيث الأهمية والتأثير فإن ذلك يجب أن يؤخذ على أنه وجهة نظرية فقط وأن الذهاب بالتحليل إلى أبعد من المعطيات النظرية سيؤدي إلى كشف أن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف، ليس فقط لما يحدث من حركة ويطور بل أيضاً للدور الذي تقوم به العوامل الأخرى في مجال الحركة والتطور. أما عبر الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يحترون القول إن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للتغيرات التي تسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولاً ينتمي إلى الإيديولوجيا وليس إلى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره النظرية. وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور فضائه وحدوده. المذهب الوصفي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الإيديولوجيا وليس إلى العلم.

هناك طرف ثالث ينسب النظرة السببية فيأخذ بكلية الظاهرة الاجتماعية وبوحدة البنية الفوقية والبنية التحتية من منظور يصح جانباً فكرة «التطور» فلا يعير اهتماماً للتاريخ بل يأخذ الظاهرة كما هي في فترة من الفترات التاريخية، قد تطول وقد تقصر، لأن المهم هو وجود الظاهرة كبنية لها قوانين تحكم تركيبها وبالتالي استمرار وجودها. والثالثون بهذا صنفان: أنثروبولوجيون وماركسيون بنسويون. الفريق الأول يطبق هذا المنهج البنيوي في دراسة «الشعوب البدائية» خاصة، والفريق الثاني يوسع من مجال تطبيق هذا المنهج ليجعله منهج ماركس وعلى الحقيقة. المنهج الذي عالج به ماركس النظام الرأسمالي كما تعرف عليه في أواخر القرن الماضي إذ حلل بنية النظام الرأسمالي فكشف عن قوانينه التركيبية وتناقضاته الداخلية (ومن بين هؤلاء موريس غودليه الذي نعرفنا على بعض آرائه أيضاً).

ولا يمينا هنا الانتصار لهذا الجانب أو ذلك بل إن ما يمينا، أولاً وأخيراً، في بحثنا هذا، هو ما يمكن أن نقدمه لنا جميع الأطراف من «تجوير» فكري، منهجاً ودراسة، يساعدنا من النظر إلى موضوعنا بروح تحرر من على الاستعانة إلى أقصى حد ممكن من معجزات الفكر العالمي الحديث منه والمعاصر، وهو في جملة فكر غربي، حرضها على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على الاستقلال التاريخي التام، بتجوير غرامشي، الذي يعني بلمعة المفكرين العرب التقدمي التعامل مع موضوعنا كـ «مجهولين» وليس كمقلدين.

ومعالجة موضوعنا من موقع الاجتهاد، موقع «الاستقلال التاريخي التام»، تقتضي أن نحمل نصب أعيننا الحقيقة التالية: وهي أن الماركسية علم غربي للمجتمع العربي وأن الأنثروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكد الماركسية، «الرسمية» منها والمتنتحة، وما تؤكد الأنثروبولوجيا، البسيطة منها وغير البسيطة، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق علمية ونهائية بل كحقائق تعبر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن

معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف، قليلاً لو كثيراً، عن خصوصية واقعنا العربي. وإنه بما له دلالة خاصة أن نلاحظ أن «الاجتهادات» الغربية المعاصرة، سواء التي تتم باسم الماركسية وداعل حقل اشكالياتها الفكرية أو التي يقوم بها الأنثروبولوجيون بمختلف مرعاتهم، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كمحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامة» ما. هناك محاولات تناولت الشرق القديم وأخرى درست الدولة البيزنطية، وهناك دراسات تناولت المجتمعات الأفريقية ومجتمعات البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة ومجتمعات أمريكا اللاتينية... الخ. ولكن ليس هناك دراسة تناولت التجربة المغربية الإسلامية، أعني التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها، تناولاً علمياً يرقى في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله بصير فعلاً عن خصوصية هذه التجربة. إن الماركسيين العرب لتعليميين يدرجونها ضمن «التشكيلة القطاعية» ويعتبرونها أحد أشكالها لكنها تقع في «العصور الوسطى»، أما «المجتهدون» منهم فهم يجعلونها تدرج تحت مقولة «الأسلوب الآسيوي»، أو «الحراجي»، للإنتاج، وفي كلتا الحالتين لا يظهر المرء إلا بتأكيدات ايدولوجية، وفي أحسن الأحوال تحمض بتشكلياتها كما هي^(٣٣). أما كتابات المستشرقين فهي في مجملها صنف من أصناف «العلم» العربي الخاص بمجتمعات غير أوروبية، وكثير منها موجه بحلفيات استعمارية، فضلاً عن المركزية الأوروبية الملزمة لهذا «العلم».

وإذن فحتى صلحنا نبرز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية

(٣٣) لا بد من الإشارة هنا إلى أطروحات سمير أمين وهي وحدها التي تستحق المناقشة من بين كتابات الماركسيين العرب يقول: «إن ما هو جوهري في الأطروحة التي تناول بها هو أن النمط الحراجي هو الشكل السائد في المجتمعات الطبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام الميردية مثله مثل النمط البدائي البسيط نمط في الإنتاج امتثالي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الانطظامي هو نمط في الإنتاج يقع في الأطوار بالنسبة لنظام الحراجي، وأنه لصحة وحشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لشطور المجتمعات، مرحلة الجهادية، فإن كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز حده بسهولة راسياً لأوروبا معبرها الخاص، وواضح أن صاحب هذه الأطروحة يخلط نظرية ماركس، بجعل المركز (أوروبا) يقع في الأطراف وجعل الأطراف (آسيا) هي المركز، فالأسلوب الآسيوي للإنتاج الذي جعل منه ماركس حلقة على هامش التاريخ جعل منه سمير أمين ميدان التاريخ فيما جعل من النظام الانطظامي حلقة تنفع وتخرجه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى طعن سمير أمين مضمون فكرة لبين الشهيرة والمثالية بأن غيود الرأسمالية يجب أن تطلق في أصعب حقائقها، طعن هذه المقولة بمضمون رجعي فيجعل منها قانوناً عاماً للحاشي (والاستغلال أيضاً). فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لتكون النظام الانطظامي فيها كان يمثل وأصبحت حلقاته النظام الحراجي في العصور الوسطى، وكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت «الحلقة الأصعب» في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للسبب نفسه. النظام الرأسمالي اليوم نظام «عالمي» مركّز أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية... هذا ومع أن هذه الأطروحة يمكن أن يوحدها عليها التعصب والسيط والتجريد وانها مجرد قلبه للبيان الذي نقره للتركيبية الرسمية، فإن الاختراق سمير أمين نساح هذه التركيبية الرسمية يعتبر شيئاً جديداً في الفكر الماركسي «العربي» يبقى بعد ذلك تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يسأل الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقوم به بعد صاحب الأطروحة

الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنتين التحتية والفوقية فيها، وعلى أهمية دور كل من المدين والقرابة، إلى جانب الاحتفاظ للعمل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التخطيط والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن علماء يعمل هذا لا تأخذ بهذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا تفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها، بل نحن تأخذ بها لأنها أقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون، ولكن لا نكتشف أهمية آرائه ونزغها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير من علماء، بل نكتشف هذه المرة، في واقعنا الاجتماعي السياسي المعاصر، حضور نفس المحددات التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد مثله «علم العمران البشري»، حضوراً لا على نفس الشكل ونفس الصورة، ولكن حضوراً فاعلاً. . هل كل حال

والعودة إلى ابن خلدون، اليوم وبالذات، لا يبررها التوافق الذي يمكن أن نلاحظه بسهولة بين نظريته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودراسته لهذه الظاهرة في إطارها الأوسع، إطار العمران البشري بجملة، وتأكيده على دور العصبية، أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين ما تقدمنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء، الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن الماثورية والطائفة والأصولية الدينية المتشددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير «رجعي» ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عقود من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي، كما يقول ماركس، فإن حاضرننا العربي، الذي يعرف «عودة المكوث» من عشائرية وطائفية و«حارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح تُجلبنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له أن استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها، هو الآخر، «مفاتيح للماضي» ماضي حاضره هو، مردداً «الماضي أشبه بالآتي، من الماء بالماء»^(٣٤).

ليست العصبية القبلية والدعوة الطائفية هما كُلُّ ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من «مفاتيح»، فمن التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث كان حاضراً باستمرار في الفكر صاحب المقدمة وإن لم يعطه إسهاماً خاصاً. إنه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم معه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ «كائن من أجل ذاته» تتعير لوكاتش، كما كانت تعمل العصبية مثلاً، والذي كان، مع ذلك، يقوم بدور «حاسم» أحياناً، ومن وراء

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وإتي، ٤ ج (القاهرة

دار البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٣٦٤

سار. لقد أبرزنا هذا العامل وحدنا طبيعته في كتابنا عن ابن خلدون^(٣٥) وأطلقنا عليه ههنا اسم «أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو» أي على انتزاع المغانم من الإنتاج بالقوة، قوة الأمير وقوة القبيلة وقوة الدولة، وقد وصفه ابن خلدون لهذا النسب بأنه «مذهب في المعاش غير طبيعي» لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد إما الغزو وما في معه وإما المظلة الذي يحه الأمير مما جمعه بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخلياً وخارجياً، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجلها فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وعرضها في أعمال الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل الضرر وهم الأكثر فتعظم بذلك ثروتهم ويكثر عندهم وتزيد موائد الترف ومفاهمهم»^(٣٦) لهذا المعط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم إسم «الاقتصاد الريعي» وتسمى الدولة القائمة عليه «الدولة الربعية»^(٣٧).

الاقتصاد الريعي والدولة الربعية؟ أليست جميع الدول العربية اليوم دولاً ربعية وشبه ربعية؟ إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على «الريع»: إن لم يكن كمصدر مؤسس بكناد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج وليبيا خاصة، فعل الأقل كمصدر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول التي تشكل عائدات عمالها المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان ومصر وتونس والمغرب، أضف إلى ذلك الدول العربية التي تنلّز اعانات خارجية، عربية وغير عربية، تشكل عنصراً أساسياً في دخلها مثل الأردن وموريتانيا. ويمكن للمرء أن يتصور مدى أهمية «الريع» في كيان الدول العربية الحالية إذا تصور، حل سبيل الفرض والتقدير، توقف عائدات النفط وتوقف الاعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين. إنه ليس الاقتصاد وحده هو الذي سيصاب بالافلاس بل إن أجهزة الدولة ومشاريع التنمية ستصاب هي الأخرى بالشلل التام، ليس هذا وحسب بل إن الطبقة التي عبر عنها ابن خلدون بـ «أهل الدولة وبناتها ورجالها». ومن تعلق بهم، وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من أعطيات الريع، إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة «الحامنة» في الدولة الربعية ستخف بها الأرض خفياً.

الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، ثلاثة «مفاتيح» أو محركات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها «المفاتيح» التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلم يمل بدورها على ترظيمها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاكلنا المعاصرة ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث والغربية، التي عرضناها في الفقرات السابقة.

(٣٥) الخلدوني، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.

(٣٦) ابن خلدون، مصدح المرجع، ج ٢، ص ٨٧١.

(٣٧) بخصوص الاقتصاد الريعي والدولة الربعية، انظر: الأمة والدولة والاقتصاد في الوطن العربي،

تحرير هشام سلامة [وآخرون]، ج ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

وبسائل العلوية وما هي مصالح هذه «المفاتيح» التي يشق عنها حاضرها العربي اليوم؟

واجب إن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً برؤية ما لم تكن نراه قبل؛ ما لم تكن نريد أن نراه أو لم تكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماتية (التركيبية منها والعومية والاعتزائية والسلمية) التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعاً وحيداً من الرؤية، أو قل: الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحاً واحداً وحيداً والدوغماتية تعمر في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من اثنين. إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالعقل كان تعاملنا مع ما صلب أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل «اللصوصي». كنا إما «ننطق» بالقوة، قوة القوالب المدهرة، ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفاً، وإما «ننطق» منه على عجل ما يروي «ظلمات» لغزنا ثم نعود لننطق ثانية وثالثة لنفس الغرض. أما اليوم فالأمر يختلف، على الأقل من حيث عدم إقبال الناس على مباركة هذا النوع من التعامل، بل يمكن القول إن الأخذ بالتمسك على الصمد العلمي، وكذا على الصمد العربي، لم يزل الأقل قبولاً وعدم تمعُّب. قد جعلنا على المستوى النظري قاندين على أن نرى مفاتيح وليس مفتاحاً واحداً ونعامل معها جميعاً حتى ولو كانت من النوع الذي كنا نعرض عنه من قبل نوهماً منا بأنا نهاورنا ونحطِّب نجان فعله

و«المفاتيح»، أو المحددات، التي مقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطة ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، العنيفة، المعقودة

- بـ «القبيلة» يعني الدور الذي يجب أن يعرَى لما يمر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ «القرابة» (La parenté) عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة من لرأسالية، وهي مكينة إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «العصبية» عند دراسته «طبائع العصور» في التحجيرة العربية الإسلامية إلى عهد، ومصرعه نحن اليوم بـ «العشائرية» حين نتحدث عن طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «دوي القربى»، الأقارب منهم والأبعاد، بدل الاعتناء على ذوي الخبرة والمقدرة من يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من النشيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قراءة لهم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل مقصد كذلك كل ما في مساهمات من العرانات ذات الشحنة العصبية مثل الإنتهاء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الإنتهاء هو وحده الذي يتعين به «الأداء» والآخر في ميدان الحكم والسياسة

هذا ومن المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة، أن «القبيلة» بهذا المعنى حاضرة، بهذه الصورة أو تلك، في كل سلوك سياسي. إنها في المجتمعات الصليبية تتصمم تشكل أحد مكونات «اللاشعور السياسي» فيها. أما في المجتمعات الأقل نصيباً

والمجتمعات الرعائية والرعوية فإنها تحتل مركزاً أساسياً ليس فقط على «هامش الشعور» بل في قلب «الشعور» ذاته. فعلاً إنها معطى ميكولوجي، ولكنها أيضاً تنظم اجتماعي سياسي «طبيعي» كمن أو ظاهر. وهذا هو المضمون الذي أعطاه إرن خلدون لمفهوم «العصبة» وقد جمعت الأبحاث الأنثروبولوجية لتؤكد ذلك من خلال دراسة دور «القراية» في المجتمعات البدائية». يقول جورج بالانتين، مؤسس الأنثروبولوجيا السياسية: «إنه منذ اللحظة التي تجبر فيها العلاقات الاجتماعية حدود الروابط العقلية تقوم بين الأفراد والجماعات متفقة على هذه الدرجة لم تلك من المصوح بحيث يعمل كل واحد على توجيه قراوات الجماعة في اتجاه مصالحه الخاصة. ونتيجة لذلك يبدو السلطة السياسية كمنصة للنفس وكوسيلة لاحتوائه». في نفس الوقت. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإذا كانت السلطة السياسية عالية لكل مجتمع، تعمل على احترام القواعد التي تؤسسها وتدافع عن حد نقائصه وعيوبه الخاصة» مما يجعلها بالتالي «تخضع لاحتياجات داخلية» فإنها، أي السلطة السياسية، تبدو أيضاً «كنتيجة لضرورة خارجية» ذلك لأن جميع المجتمعات الكلية تدخل ضرورة في علاقة مع الخارج إنها ترتبط، بصورة مباشرة أو على مسافة ما، مع مجتمعات أخرى تعتبرها خارجية وعدواً خطيراً بالنسبة لأمنها وسيادتها. ويدافع من هذا التهديد الخارجي يعمل المجتمع، ليس فقط على تنظيم دفاعه وتحالفاته بل أيضاً على تعزيز وحدته واتساعه وإبراز عصبته المميزة»^(٢٨).

هذه «الاحتياجات الداخلية» التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعاً، وتنظمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ولنصف أيضاً الإغراء والرهود) والتي تدفع الجماعة إلى القيام بحد فعل سياسي، هما ما نعتيه هنا بـ «القبيلة» كمحدد من محددات العقل السياسي، وسيتحدد معاً بوصف أكثر في الفصول الأولى من هذا الكتاب.

بـ «القبيلة» نقصد الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً - وليس بصورة مطلقة - على «الخراج» و«الريع»، وليس على العلاقات لإنتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والقطاعي مالفن والرأسمالي بالمعامل بـ «الخراج» نقصد ليس فقط ما نعبه هذه الكلمة في استعمال الفقهاء المسلمين بل نقصد به جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية. فبدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحاً بالقبضة والفيء والجزية والخراج وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس، سواء أخذ ذلك عباً أو نقداً ويعبرة أهم نقصد بـ «الخراج» هنا Le Tribut ما يفرضه الغالب على المغلوب من دعتير وأتاوات وضرائب، دائمة أو مؤقتة، سواء كان الغالب أميراً أم قبيلة أم دولة، سواء كان يتولى أخذ ذلك بنفسه أم كان يحصل عليه بواسطة ملزمين ووسطاء من أي نوع كانوا، سواء كان المغلوب اتساعاً ووعاياً للغالب أم كانوا أجنباً، قبائل أو شعوباً أو دولاً والفرق بين مفهوم «الخراج» كما مستطه هنا وبين مفهوم «الضريبة» بالمعنى الحديث هو أن هذه تؤخذ باسم للصلحة العامة وينوع من الرضي وتتحدد بقانون ويدفعها الجميع حاكمين ومحكومين، في حين أن «الخراج» هو، أساساً، مقدار معروض

Georges Balandier: *Anthropologie politique*, pp. 43 - 44, Quadrige / Presses universitaires de France, Paris 1967.

معرضه علاقات القرى فيدهم للخلوب للثالب لإذعاناً أو صلحاً دون أن يدفع العالب شئاً
أما «الريع» فنقصد به الدخل التقني أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من «ممتلكاته» أو
من «الأمير»، وبصفة متطمة ويمش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي فكل دخل
حرم (هناك الطبيعة، أعطيات الأمير) لا يدل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار
هو «ريع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه

وهكذا، نحن نقصد بـ «القيمة» هنا ليس فقط مصدرها من خراج أو ريع بل نقصد
كذلك طريقة صرفها وبالمقصود من المطاء الذي يعيش منه «أهل الدولة ومن تعلقي بهم» بتعبير
رس عديتون أضف إلى ذلك ما يتبع عن المطاء من «عقلية ريعية» تتعارض تماماً مع العملية
الإنتاجية، إذ ربما ترى هذه الأخيرة أن «المعاد أو المكسب» هو نتيجة لعمل أساس منظم وكجاء من
اعهد أو مقابل تحمل المخاطر يتلجج في تصور متكامل للنظام «الإنتاجي» ترى العقلية الريعية في العالم
والمكسب «ورقاً أو حظاً أو صدقة...» يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية إنتاجية وما يرتبط به
من جهد ومخاطرة^(٣٩)

وإذن فنحن نقصد بـ «القيمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج
أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (المطاء بأنواعه) وعقلية متلازمة لها. ونحن إنما
استعملنا لفظ «القيمة» ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل
الاقتصاد في المجتمع المصري، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل
السياسي: تفكيراً وممارسة. وإذن فاهتمامنا بالمخاطب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون
فيها الاقتصاد أحد دواعي العمل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون «القيمة» به
الاقتصاد مأخوذاً هنا من حيث دوره الفعلي أو للتدخل كمنفعة آنية.

- وبـ «العقيدة» لا نقصد مصمونها معيماً، سواء كان على شكل دين موحى به أو عن
صورة أيديولوجية يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولاً وأخيراً مفهومها على صعيد
الاعتقاد والتمذهب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم، كب هو
معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل وعقل
جماعة، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتكلم لا على مقاييس
معرفية بل على رموز خيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان. إن الإنسان يؤمن بممرل عن كل
امتدلال وعن اتحاد القدر وقد يتساهل المرء في مسائل المعرفة ولكنه لا يقبل أن يمس في
اعتقاده. قد يضحى بحياته من أجل معتقده ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقامة الدليل على
صحة قضية معرفية. وكما قال ريتان: «نحن لا نستشهد إلا من أجل الأشياء التي ليس لنا عنها معرفة
يقينية فلاس يوتون من أجل آرائهم (= وهي ظنون) وليس من أجل حقائق يقينية، يوتون من أجل ما
يمتدرون وليس من أجل ما يعرفون» وهكذا فبمجرد ما يتعلق الأمر بالمعتقدات فإن الآلة الكبرى والبرهان

(٣٩) حازم البيلالي: «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: الأمة والدولة والانتماء في الوطن
العربي، ج ١، ص ٢٨٤، والمقتل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٦٩

القطع (= على صحتها والاعلام بها) مما أن غوت من أجلها»^(٤٠) ومن هنا اعتقاد على الرموز والتشبيه والمثاله وليس على المبادئ والاستدلالات والمحاكمه العقلية. والايديولوجيات، كالمعتقد، تعتمد «البيان» وقلما تعتمد البرهان، وكما يقول هراتسوا شاتلي: «ليست هناك ايديولوجيات تعتمد الحجج العقلية وحدها. إن الايديولوجيات بوصفها محاولات لتنظيم العالم تبحث دائماً عن عناصر للمقدرة كي تؤكد أطروحاتها... إن الصراع الايديولوجي هو، في الغالب، صراع من أجل القول نوع من الشبهات»^(٤١)، ومن وراء التشبهات والأمثال غلج في السلوك والمقدرة

وإذا كنا نلح هنا على جانب التصديق في «العقيدة» وليس على نوع مصورها فلأن المهم لي كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وبأطيرهم داخل ما يشبه «القبيلة الروحية»، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف لاهوتية وغير هذه وذلك من أجل إحداث المعلقة... ومن هنا الارتباط العضوي بين «العقيدة» بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود إلى كونها تجد مصدرها في أوصاف اجتماعية سابقة، أي في الماضي. وكما يقول ماكسيم رودنسون فإن «من المؤكد أن لضمون العقائد درجة عالية من الاستقلال الذاتي، فبر أن الصورة التي يتم بها تغير هذه المضمون وتكوينه وسنح الحياة ونعيشه ونشره هي التي تتأثر إلى أقصى الحدود بتوجهات الأساس الاجتماعي»^(٤٢)، كما تؤثر فيها أيضاً، وهذا لا يسع أن يكون هناك نوع من التباين بين العقيدة وبين المجتمع الذي تصوره، والعقيدة تنقل بصورة عرصة تقليدية لأنها حلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة»^(٤٣)

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «العقيدة» كما سنعملها هنا، وكما شرحناها أعلاه، لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية: مادية/ مثالية. فنحن لا نطرح المسألة من زاوية السؤال التقليدي: أيها أسبق، المادة أم الوعي؟ كلا. نحن لا نتحرك في هذا المستوى بل إنما نقصد بـ «العقيدة» فعل الاعتقاد والمذهب، كما يبا، سواء كان مضمون العقيدة مادياً أم كان مثالياً. فالعمال الذين يهربون من العمل ويحرمون أنفسهم من أجره يوم لو شهر لو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لرماس الشرطة، هؤلاء العمال يأتون سلوك تحركه فيهم «العقيدة» التي يعتنقونها والقضية التي يدافعون عنها، وهو سلوك لا يختلف من حيث كونه نفسية من أجل «العقيدة» والقضية عن السلوك الذي يصدر عن ذلك الشاب الذي يتضمن شخصية خالد بن الوليد أو الحسين بن علي والذي يقود شاحنة عمدة بالمصحات يحتاج بها العدو وهو يعرف أنه أول من سيفجره القنابل، لا بل هو يؤمن بأنه يستشهد

E. Rieu, «Nouvelles études d'histoire religieuse», cité par Debray, *Critique de la* (٤٠) *raison politique*, p. 179.

François Chatelet, *Les idéologies* (Paris: Hachette, 1978), vol. 3, p. 20. (٤١)

Maxime Rodinson, *L'Islam et le marxisme* (Paris: Seuil, 1972), p. 271. (٤٢)

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٦٥.

القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة «مفاتيح» نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محدّدات «العقل» المياطين لهذا التاريخ العمل السياسي العربي وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحدّدات بالترتيب المذكور فإن ذلك لا يعني أنها من حيث الأهمية العقلية هي كذلك إن أهمية هذا المحدّد أو ذلك تختلف من حالة لأخرى ومن عصر لآخر وإذا كان من الممكن القول، إجمالاً، إن العقل السياسي العربي كان يحلّد في العصر الجاهلي ما لمسه ولعبه أساساً، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولاً، وإن هذه المحدّدات الثلاثة قد تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، مع بروز دور القبيلة في العصر الأموي ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مصموم هذه المحدّدات قد اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة. ونسب بـ «المصموم» هنا الجانب الرمزي من خاصة وهكذا في «القبيلة» قد تكون ما يرمز إلى العصية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الموطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزاً للغنيمة أو تكون «الغنيمة» رمزاً لها، سواء على مستوى مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة كما يختلف المصموم الرمزي لـ «العقيدة» إذ يتبع أو يهين باتساع أو ضيق «القبيلة الروحية»، التي يجسدها وفي جميع الحالات يبقى فعل الاعتقاد هو المهم وليس مصمومه وبعبارة فلسفية يمكن القول مع شيء من التجاور إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنشنتيالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف الألماني كانت للمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب - لا بقول قلبية وسابقة على التجربة كما يقول كانت بالنسبة لمقولات «الفهم» - بل بقول سابقة للعمل السياسي، تؤسسه وتحمده بالطاقة الضرورية له كعمل قضحية وكعمل تحريض وبعبارة أخرى إنها أشبه بالذوايع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في مظهر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا العائق وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل بسية رمزية مكانها ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور بل مكانها في «المحيال الاجتهادي». إنها عبارة عن «لاشعور سياسي» يحرك هذا المحيان الذي يحرك بدوره العمل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

هذا عن محدّدات العقل السياسي العربي في الحضارة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا أما تحليلاته فهي صناعان. نظرية وعملية. أما النظرية فهي الأيديولوجيا السياسية وقد عرّصنا لها في فصول خاصة (القسم الثاني من الكتاب) وأما العملية، وهي الأحداث السياسية، فقد عرّصناها موزعة حسب نوع التحديد المالك فيها فما كان يتحدد بالعقيدة أساساً عرّصناه تحت عنوان «العقيدة»، وما كان يتحدد بالقبيلة أدرجناه تحت عنوان «القبيلة» وهكذا. وبالجملة تختلف أهمية هذا المحدّد أو ذلك حسب ما إذا كان الأمر يتعلق بمرحلة «الدعوة» أو بمرحلة «الدولة» ففي مرحلة الدعوة - سواء الدعوة المحمدية أو الدعاوات الإصلاحية الأخرى التي تستلهمها والتي عرفت بالتاريخ العربي كثيراً منها - يكون لدور «الأسامي» لـ «العقيدة». أما في مرحلة الدولة فالدور الرئيسي تقوم به «القبيلة» في طور البناء، أما الأطوار الأخرى اللاحقة فالحرك الأسامي فيها هو «الغنيمة». هذا شكل إجمالي عام أما ما يسمى بـ «التحديد النهائي» فهو لـ «العقيدة» عند صاحب الدعوة وجماعته الأولى، أما

عد حصوم، وكنا في مرحلة الدولة بمختلف أطوارها، فهو لـ «الغنيمة»، وغالباً ما نبهنا إلى ذلك في حينه

هذا ولا بد قبل أن نختم هذا المجلد، الطويل المتوج^(٤٤)، من تسجيل ملاحظتين الأولى تتعلق بمسألة البداية. لقد اتفقنا من عصر التكوين، العصر العباسي الأول، بداية لتكوين العقل العربي - العقل المجرد - عقل تبويب العلم وتكوينه وإنتاجه - وقد برزنا هذا الاعتبار بما فيه الكفاية في الجزء الأول من هذا الكتاب^(٤٥) أما بالنسبة لـ «العقل العباسي» في الحضارة العربية الإسلامية فقد جعلنا البداية هي انطلاق الدعوة المحمدية. وهذا شيء يفرص نفسه، فموضوع العقل السياسي هو الممارسة السياسية المنظمة وليس إنتاج المعرفة المتقدمة بلقنة والممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام وقد بيانا في الفصل الأول كيف أن حصوم الدعوة المحمدية قد مارسوا السياسة صدها منذ مراحلها الأولى لتكونهم رأوا فيها مشروعاً سياسياً يحدد مصالحهم وظروفهم

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدها. لقد قصدت توظيف النصوص إلى أبعد مدى. أولاً لأن النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة...) أو كان خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استنار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي ثانياً لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري، فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» - بدون استشهادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على هواه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومندولة، وهذا ما ليس متوافراً لدينا بعد. لضف أخيراً اهاجس التربوي الخاص في مختلف كتاباتنا إن هذا الكتاب ينتجه بالخطاب، مثله مثل كتبنا الأخرى، إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استنار النصوص استناراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحصيل الذي يفتح أمامهم أفقاً جديدة، ولذلك حاولنا الجمع بينهما

هل يحتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنمه حتماً ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور ونقصير وأخطاء.

عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر. والله ولي التوفيق

الدار البيضاء

كانون الثاني/يناير ١٩٩٠

(٤٤) كان هذا المجلد في الأصل موزعاً على مقدمه ولربيه فصول كانت تشكل القسم الأول من الكتاب ثم عندما لاحظنا ذلك كله في هذا المجلد رغبة في التخفيف من ضخامة الحجم وتكاليف الطبع (٤٥) الجابري، تكوين العقل العربي، القسم الأول، الفصل الثالث

القِسْمُ الْأَوَّلُ
مَحَدَّاتُ

الفصل الأول

من الدعوة إلى الدولة :

العقيدة

- ١ -

هدفنا من هذا الفصل ليس عرض العقيدة الإسلامية فهي معروفة، والكتاب موجه إلى العرب والمسلمين وهم جميعاً يعرضونها، على الأقل في أصولها العامة. ما يهمنا من الدعوة المحمدية هنا هو المظهر السياسي فيها. ولكي نكون أكثر وضوحاً، ورفضاً لكل غموض أو لباس، نقول منذ البداية إننا نقصد به المظهر السياسي في الدعوة المحمدية؛ ما كان لها من دور في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة وما أثارته من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها، الملام من قريش، من جهة ثانية. أما مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت منذ مطلقها مشروعاً سياسياً معيَّناً، هو ذلك الذي حظفته، أي إنشاء دولة من العرب تقوم بخرق عارس والروم. إلخ، فهذا من الأمور التي دبرها نظره، كما يقول القديس.

وعلاً، نذكر المصادر التاريخية ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على «كنوزهما» يروي المؤرخون عن شخص اسمه عفيف الكندي أنه قال: «كنت أسراً تاجراً تقدمت مكة، ألبم الحج، فأنيت العباس (عم النبي)، فبينا نحن عنده إذ خرج رجل فقام فحمد الله الكعبة يصلي، ثم خرجت امرأة تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه، فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟ فقال هذا محمد بن عبد الله ابن أبي رعم أن الله أرسله ولأن كنوز كسرى وقبصر ستفتح عليه، وهذه امرأته خديجة آمنت به، وهذا العلام علي بن أبي طالب آمن به. وأبم الله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على هذا الدين إلا هؤلاء الثلاثة، فقال عفيف يتبعني كنت رابعاً»^(١).

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

واضح من هذا الخبر أن الدعوة للمحمدية قد انصهت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء على «كنوز كسرى وقيصره» (دولة فارس ودولة الروم البيزنطيين) منذ أيامها الأولى، أي منذ أن كان عدد المؤمنين بها ثلاثة فقط. الرسول وزوجته خديجة وابن عمه علي بن أبي طالب الذي كان يعيش معه في بيته طفلاً في حدود العاشرة من عمره. ولكن هذه الرواية عرضة للظن فيها، ذلك لأنها تذكر في معرض الحديث عن «أول من أسلم». وهذا موضوع أثير لاحقاً، في أوائل العصر الأموي حينما قام الخلاف بين «أهل الجماعة» وبين «الشبهة» حول أيها كان الحق بأن يخلف النبي: أبو بكر أم علي. ومن جملة «الأدلة» التي يركي بها كل طرف رأيه «السبق» إلى الإسلام. ومن هنا انقسم المسلمون، أصحاب التواريخ والسير، إلى فريقين. فريق يقول بأن أبا بكر كان أول من أسلم من الرجال، وهم السنة عموماً، وفريق يقول إن أول من أسلم بعد خديجة هو علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم الشيعة. والرواية التي أتينا بها أعلاه وأصح فيها أنها إنما تريد أن تقرر أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الذكور، وبالتالي فهو الحق بأن يخلف النبي. أما العناصر الأخرى في الرواية بما في ذلك «كنوز كسرى وقيصره» فهي ليست من أجل ما تنطق به بل من أجل ما «تشهد له».

غير أن هذه الرواية ليست الوحيدة التي تشير إلى «كنوز كسرى وقيصره»، أي إلى ما يمكن أن يعتبر المشروع السياسي للدعوة المحمدية. ذلك أن كتب السيرة تذكر، في سياق مختلف تماماً، أن النبي (ص) قال لأصحابه قريش عندما ذهبوا يشتكون منه إلى عمه أبي طالب، قبيل وفاة هذا الأخير: «كلمة واحدة تطربها فلكون يا العرب وتلين لكم بها المعجم»^(٢) (كلمة ولا إله إلا الله). اعتناق الإسلام. فرفضوا. وتذكر نفس المصادر أن أبا جهل بن هشام وهو من ألدّ خصوم الدعوة المحمدية، قال لجماعته من قريش التي كانت معه يوم ذهبوا لقتل الرسول (ص) ليلة الهجرة إلى المدينة: «إن محمداً يرحم لنكم إن تابعتوه حل أسره كتتم ملوك العرب والمعجم»^(٣). ويروي المفسرون بهذا قوله تعالى: «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتزعج الملك من تشاء» (آل عمران ٢٦/٣): «إن رسول الله (ص) حين انتزع مكة وغد أُمته ملك فارس والروم، فقال المنافقون واليهود: جهات جهات من أين لمحمد ملك فارس والروم، هم أعر وأوسع من ذلك»^(٤).

وهناك من الأخبار والروايات ما يقدم النبي (ص) في صورة العلوي والصالح، من ذلك حديث يسبب إليه فيه أنه قال: «جعل ربّي تحت ظلّ رهي»^(٥) ومن ذلك أيضاً ما يروى

(٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا (وآخرون)، سلسلة سرائر الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤١٧.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٦٧.

(٤) أبو القاسم جابر الله عمود بن عمر الزنجشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: دار الفيل، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٤٢١.

(٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٦٥.

بصدد معاوضاته مع القبائل التي كان يعرض نفسه عليها بعد أن أيس من قومه قريش. فقد عرّض نفسه على بني عامر بن صعصعة وشرح لهم دعوته، وقد أجباه رجل منهم قائلاً: «لأيت إن نحن يليك على أمرك ثم أظهرت لك على من خالفك ليكون لنا الأمر من حلك. قل. الأمر لله بعمه حيث يشاء. فقال له. أنتهتف بحرونا للعرب دونك، فلنا أظهرت لك كاد الأمر لعربنا، لا حاجة لنا بأمرك فأبوا عليه»^(٢). وهناك روايات أخرى حول مفاوضات سياسية من هذا القبيل سذكورها في حينها

إد: نجمع الروايات على ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها مد مطلقها وبقية محضلة به وتعمل من أجله إلى أن حققت. ومع ذلك محي نتحفظ من أحد هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في إنشاء دولة عربية والقيام بفتح أراضي فارس والروم. ذلك لأن يهور أن تكون هذه الروايات التي دوت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضي فارس والروم تتحدث عن الدعوة المحمدية من منظور ما حقت عندما تحولت إلى دولة والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حصل في الحاضر، نوع من والتجوزة سائد في كلام العرب.

ومها يكن، وسواء كان هذا الاعتبار كتاباً لتبرير تحمطنا لم غير كاف فإنا سنعتقد الدعوة المحمدية جوهرها وروحها، أهي كونها دعوة دبية أولاً وأخيراً، إذا نحن أخذنا تلك الروايات والأخبار على حقيقتها، وهي تقدم لنا الرسول (ص) كقائد عسكري أسس إمبراطورية كلاً. إن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يترفع بأنه نبي يوحى الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك ثم إن الإسلام، وأهي الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال. والإيمان بأنه وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر. وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيناً. نعم هناك آية الإذن بالغنال، وقد برلت عندما كان النبي يستعد للهجرة إلى المدينة بعد اتفاده مع أهلها على أن ينصروه ويحاربوا معه: «أُيُذِنُ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَمْرِهِمْ يُحْلَمُوا وَإِنْ الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم ينصرون إلّا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت سواهم ويبع وصلوات وساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، وَلَيُخْزِنَنَّ اللهُ من يَصْرَهُ إِنْ الله لقوي عزيز، الذين إِنْ تَكُنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَخَذُوا الصلوة وأتوا الزكاة وألّفوا بالمعروف ونهوا عن المنكر وله عاقبة الأمور» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤١). ولكن التمكن والصبر هنا هما للدين وليس لمشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمعزل عن الدين.

هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما. ذلك لأن حصوم هذه الدعوة، وهم الملا من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٥.

فما رسوا السياسة ضدها. انهم رأوا فيها دعوة تستهدف الاطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي، وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة المحمدية، معناه الدعوة للاطاحة بما كان يشد القائل العربي إلى مكة للحج وما يرتبط به من تجارة، وبالتالي القضاء على مصدر سلطة قريش، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش للسياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري، وهذه هي سنة الحيلة، أن تحررها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جهة أسلحتها وذلك ما حصل فعلاً.

وهدفاً من هذا الفصل هو إبراز هذين الجانبين معاً، على مستوى ما يدعوه هاهنا بـ «العقيدة»: نقصد إبراز «السياسي» فيها هو ديني، في طرفي الصراع الدعوة المحمدية والمقاومة القرشية لها.

- ٢ -

مرت الدعوة المحمدية، كما هو معروف، بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها من مجرد الدعوة إلى تأسيس دولة: مرحلة مكة ومرحلة المدينة. وبما أن القرآن قد نزل مُنجزاً، أي مفسياً إلى أجزاء (آيات وسور) سرلت، في معظمها، بمناسبة حوادث ووقائع، فقد انقسم القرآن أيضاً إلى قسمين: قسم نزل بمكة وقسم نزل بالمدينة. كانت مرحلة المدينة كما سرى هي مرحلة تأسيس دولة المؤمنين بهذه الدعوة، ولذلك كان الخطاب فيها إلى «الذين آمنوا» خاصة، أي إلى الجماعة الإسلامية التي تشكلت من المهاجرين والأنصار مكونة نواة «الأمة» التي قامت فيها وعليها «الدولة». أما في مكة فقد كان الخطاب فيها بمصيبة «يا أيها الناس»^(٧) خاصة، والمقصود عملياً هم سكان مكة لا بوصفهم قبائل بل بوصفهم أفراداً يطلب منهم الإيمان بمحمد (ص) وبما أنزل عليه والانضمام إلى من سبقوهم في الإيمان، إلى أصحابه أو صحابه، الذين كانوا قد أخذوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى.

دور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي في هذه المرحلة يجب أن يلتصق أساساً بعد هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت جماعة روحية، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الإيمان بالله وبعما يوحى إليه. إن هذا لا يعني أن «العقيدة»، لم يعد لها دور في مرحلة الأمة/الدولة، في المدينة. كلا. كل ما في الأمر هو أنه في المرحلة المكية لم يكن هناك ما يجمع بين أفراد الجماعة الإسلامية التي كانت آخذة في

(٧) وضع القدماء مقاييس للتعبير بين القرآن المكي والقرآن المدني من ذلك قولهم إن ما كان من القرآن «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني وما كان بـ «يا أيها الناس» فهو مكّي. انظر مثلاً بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د ت]، ج ١، ص ١٨٨).

لتكون غير «العقيدة». أما «القبيلة» و«القبيلة»، خلال هذه الرحلة الكيه - فإن دورهما كان أكثر تأثيراً ويزوراً في صفوف «الأخوة» الخصم: اللأ من قريش. ولأن فد «العقل السياسي العربي» كان يحدد في المرحلة الكيه من الدعوة للمحمدية كما يلي. «العقيدة» في طرف، و«القبيلة» و«العقيدة» في طرف آخر. والصراع السياسي بين الطرفين كان في جهته عاره عن صراع العقيدة مع «القبيلة» و«القبيلة»، ولكن دون أن يعني ذلك غياباً مطلقاً لها في صف «العقيدة». لقد كان لها شكل من الحضور، الحيوي بالنسبة لـ «العقيدة» إلى جانب دورهما الأساسي الذي لم يصبدا كما ستبين ذلك في حينه. أما الآن فيهمنا في هذه الفترة أن نتعرف على الكيفية التي مارست بها «العقيدة» دورها في تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وعقلها السياسي.

نحبرنا كتب السيرة النبوية أنه بينما كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي يتحنث (أو يتحنف، من الحنيفة، أي يجاور ويتعبد) في دار حراء قريباً من مكة، كما دته شهراً من كل سنة، «وكان ذلك مما تحت به جريش في الجاهلية»^(٨)، إذا به ذات يوم، وقد بلغ أربعين سنة من عمره، يسمع، يسا كان سائلاً هاتفاً يهتف به. «اقرأ»، فيجيب: «ماذا اقرأ؟»، فقال ذلك المصنف. «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم» (١ سورة العلق ١/٩٦ - ٥)^(٩) وعندما انتهت هذه التجربة الأولى التي كانت شديدة عليه هب من دونه فخرج من الغار إلى وسط الجبل، وإذا به يسمع صوتاً من السماء يقول: «يا محمد، أنت رسول الله ولنا جبريل»^(١٠).

أخبر محمد زوجته خديجة بما حدث فصدقته وكانت أول من آمن ثم شاع الخبر في مكة فكان من أهلها من تلقاه بسرع من التحفظ، وكان منهم من واجهه بسخرية واستهزاء فقالوا من محمد إنه كاهن أو ساحر أو مجنون، فجاء جبريل بمحمل الرد على هؤلاء في صيغة قسم وتأكيذ: «ن، والظلم وما يسطرون، ما أنت بنسبة ربك بمجنون، وإن لك لأجرأ غير مجنون، وإنك لعل عند عظيم، فسبحر ويصرون، بل أنكم المفسدون، إن ربك هو أعلم من صلب من سيده وهو أعلم بالهستير» (٢ القلم ١/٦٨ - ٧). وبينما كان محمد (ص) «مُرملاً» مطلقاً بشابه يفكر في هذه التجربة التي ملكت عليه كل نعمة، إذا بجبريل يأتيه مرة أخرى ليحاطبه. «يا أيها المرسل قم النيل إلا قليلاً، نعمة لو اتفقت منه قليلاً، أو زد عليه وذل للفرقان قريحاً، إنا سنلقي عليك قولاً ثباتاً، وهل هناك أثقل من القول الذي يحمل «الأمر والوحي» التي هي تكاليف شاقة ثمة على المكلفين»^(١١).

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٥.

(٩) الترمذ الأول قبل اسم السورة يشير إلى ترتيب السورة حسب مارجح التنزيل والثاني إلى ترتيبها في المصحف و«مرقم» أو الأرقام التالية له تشير إلى ترتيب السورة حسب مارجح التنزيل عن كل من الرزكشي، نفس المرجع، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السوطي، الإقتضاب في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحلبي ولولاند، ١٩٥١)، وهو ترتيب قديم ولكنه مفيد.

(١٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٧.

(١١) الرغزبيري، الكشف عن حقائق التنزيل وهوون الأطول في وجوه التناول، ج ٤، ص ١٧٥.

ثم يطلب منه أن يواصل ذكر ربه ولا يحتم المستهزئين من قريش. ﴿ولذكر اسم ربك وتبذل إليه نبلاً، رب الشرق والغرب لا إله إلا هو فأنطقه وكلاماً، وأصبر على ما يقولون وأهجرهم هجراً جيلاً﴾ (٣/ المزمع ١/٧٣ - ١٠)، أي انصرف عنهم وتجنب الاصطدام معهم. إن هذا يعني أن الدعوة يجب أن تبقى في هذه المرحلة سرية ومسئلة.

ولكن قريباً لا تكف عن الكلام في مجالها، فحدث النبوة ليس بالحدث الذي يسمع الناس عنه في الصباح لينسوه في المساء. لقد أصبحت قريش إذن للكلام فيه والتعيق عليه، فكان منهم من قال إنه نوع من الكهانة وكان منهم من قال إنه السحر بعينه. وسمع محمد (ص) ذلك ويشي عليه الأمر فيذهب قاصداً منزله حسب رواية، أو غار حراء حسب رواية أخرى، ويتدثر بثيابه كما كانت عاداته عندما يعاني من موقف صعب فيأتيه جبريل بحمل إليه هذه المرة الأمر بالشروع في بث الدعوة: ﴿يأتيا المدثر، قم فأنذر، وربك فكبر، وثباتك فطهر، والرجز فاهجر [الأصنام]، ولا تمنن تستكثر [لا تعط شيئاً من عبادة أو صبر على الأذى لتطلب أكثر منه]، ولربك فاصبر، فإذا نذر في المنور، فذلك يومئذ يوم عسير، على الكافرين غير يسير﴾ (٤/ المدثر ١/٧٤ - ١٠).

ويسترسل الوحي على هذا النحو: آيات قصيرة وقليلة مخاطب محمداً (ص) تؤكد نبوته وتشهد بسلامته مما يرموه به وترد على ما يتعرض له من شتم أو طعن ثم ينقطع الوحي بعد ذلك لفترة، تقدرها الروايات بستين ونصف^(١١)، ويستند وقع ذلك على النبي (ص) وهو زوجته خديجة التي لم تتألك من القول بشفاقاً عليه: «ما لري ربك إلا قد قلاك»^(١٢)، أي تركك وتحمل عنك. ويتكلم الناس في ذلك ومنهم روية عنه أبي لب، واسمها أم جميل وهي أخت أبي سفيان، وكانت من المستهزئين به، فقالت له: «إني لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك»^(١٣). ولكن رجاءها سيخيب. لقد جاءه جبريل بسورة الضحى فحمل (إليه القسم بأن الله ما وقَّعه وما قلَّاه: ﴿والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعت ربك وما نلى، ولا حمرة عير لك من الأول، ولعلول يعطيك ربك فترضى، ألم يجدك يتيماً فآوى [مات أبوه وهو جيتون في بطن أمه ومات له وهو بين ثياني منبر فكلله منه أبو طالب] ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك ضاللاً فهدى [أغناه بكل عديجة روجه]»، وكانت غيبة تساجر الرجال في مالها، وقد ملها حس سلوكه فمرست عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً فعمل، ثم تطور الأمر إلى أن عرضت عليه الزواج فقبل وكان ذلك قبل نزول الوحي عليه وعصره خمسة وعشرون عاماً وعصرها حي أربعون سنة) فلما البس فلا تقهر، [وقد كنت شيئاً] وأما السائل فلا تقهر [وقد كنت طيراً] وأما بنعمة ربك فحدث [بنعمة النبوة] ﴿١٠ الضحى ١/٩٣ - ١١).

ويتواصل الوحي بعد ذلك والرسول (ص) يقوم بالدعوة سرّاً متجهاً الصدام مع قومه فأمن به ابن عمه علي بن أبي طالب، وكان طفلاً صغيراً في العاشرة من عمره وكان يعيش

(١٢) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهلي، الروض الأضيق في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [د ت]، ج ١، ص ٢٨١)
(١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٣٢
(١٤) السهلي، ص المرجع، ج ١، ص ٢٨١
(١٥) الرغزني، الكتاب من حلق التزويل وحيون الأقطر في وجوه التزويل، ج ٢، ص ٢٦٥

معه في بيته إذ أخذه من عمه تخفيفاً عليه وكان كثير العيال فقيراً، كما آمن به زيد بن حارثة وكان عبداً أعطاه خديجه زوجته ابن عمها الذي كان يتاجر في الرقيق، فراه الرسول عندها فأسوّه بها فوهبت له فأعتقه وتبناه وكان ذلك قبل الوحي^(١٦). وكان أبو بكر بن أبي قحافة، من قبيلة تيمم فهرشية الضعيفة، ثالث الثلاثة الأوائل الذين آمنوا به وصحّفوا بعد خديجة وبما كان علي بن أبي طالب وزيد بن حارثة غلامين في نحو العاشرة كان أبو بكر كهلاً في الثمانية والثلاثين من عمره لا يصغر النبي إلا مستتب. كان أبو بكر إذن هو الرجل الوحيد الذي أسدّم بعد خديجه وكان له دور هام وأساسي في الدعوة المحمدية وكان صديقاً للنبي منذ الصبا. «فلما أسلم أبو بكر رضي الله عنه أظهر إسلامه ودعا إلى الله وإلى رسوله، وكان أبو بكر رجلاً مألماً لقومه نجياً سهلاً، وكان نسب قريش لقريش، وأعلم قريش بها، وبما كان فيها من خير وشر، وكان رجلاً نجراً، ذا خلق ومعروف، وكان رجال قومه يتوّهون ويكفونه لغير واحد من الأمر لعلمه وتجارته وحسن مجالسته، فجعل يدعو إلى الإسلام من وثق به من قومه عمر بن الخطاب وعجلان بن عبد الله، فأسلم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان من بني أمية، وكنوتوا من أقوى قبائل قريش، والريبرين المعوام من بني أسد وهو ابن عمه رسول الله (ص)، وعبد الرحمن بن عوف من بني زهرة وسعد بن أبي وقاص من زهرة كذلك، وطلحة بن عبيد الله من تيمم قبيلة أبي بكر «فجاءهم - أبو بكر - إلى رسول الله (ص) حين استجابوا له فأسلموا»^(١٧). والحديث بالإشارة هنا أن هؤلاء كانوا جميعاً شباناً وكان بعضهم أحداثاً: كان عثمان أصغر من النبي بستة أعوام، أسلم في الرابعة والثلاثين من عمره وكان عبد الرحمن بن عوف أصغر منه بعشر سنوات، أسلم في الثلاثين من عمره. أما طلحة وسعد والريبر فكانوا جميعاً في سن علي بن أبي طالب إذ ولدوا معه في عام واحد وأسلموا وعمرهم عشر سنوات. إذن ثلاثة شبان ولربعة أطفال معهم زيد حلام النبي، أولئك كانوا هم البوالة التي تأسست عليها الجماعة الإسلامية الأولى. ثم أسلم بعد هؤلاء شبان آخرون من أبناء القبائل القريشية وآخرون مستضعفون من العبيد أو الموالي مثل حبار بن ياسر حليف بني مخزوم وصهوب بن سنان حليف بني تيمم وبلال الحبشي وغيرهم^(١٨).

كانت المرحلة التي عرّضنا لها مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى، وقد كان الدور الأساسي في إنشائها له «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة» فلا يكاد يظهر لهما أثر. ولذلك سنركز اهتمامنا في الفقرة الموالية على الكيفية التي تشكل بها وهي هذه الجماعة، جماعة الدعوة/العقيدة.

- ٣ -

كيف تشكل وعي الجماعة الإسلامية الأولى؟ كيف شيد عيالهم الاجتماعي السياسي من خلال التشيع به «العقيدة»؟

(١٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١٧) ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١٨) ص ٢٥١.

المصادر القديمة لا تتعاضد بالجواب عن هذا السؤال الذي لم تكن تطرحه، لكونه لم يكن يدخل في دائرة اهتمامات أصحابها ولا كان من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في عصرهم. إن سؤالنا ذلك نابع من إشكالياتنا الفكرية نحن أبناء القرن العشرين، وهو سؤال لم يصبح قابلاً للطرح إلا في المرحلة التي نعيشها نحن من تطور الفكر البشري. ومع ذلك يمكن أن ننسج جواباً لسؤالنا من القرآن الكريم إذا تتبعنا آياته وسوره حسب تاريخ نزولها.

كانت الآيات الأولى التي نزلت من القرآن تتجه بالخطاب كما رأينا إلى محمد (ص) نشره بالرسالة وتحمّله أتعابها، وتؤكد له نبوته وسلامة عقله وحسن خلقه، وتدعو إلى قرين فيها تطعن به عليه. ثم تلتها آيات وسور تعرض بإقتضاب لأسس العقيدة الجديدة، وخصوصاً التأكيد على وحدانية الله، لا شريك له، خالق السموات والأرض. إلخ من جهة، والاعلان من جهة أخرى على أن بعد هذه الحياة الدنيا حياة أخرى يمازى الناس فيها على أعمالهم في الحياة الأولى: فريق في الجنة، وفريق في النار. وقد ركز القرآن على هذه القضايا الثلاث، الوحي والتوحيد والآخر، في المرحلة الأولى التي تحدث عنها، ودلت بأسلوب ياني بليغ يعتمد التكرار والحمل الفصاح وبوعاً من السجع خاصاً مع صورنية ومشاهد حية تجعل من أرفع درجات سحر البيان^(١٩).

وانه كما لا شك فيه أن أسلوب القرآن، أعني نظمه وبلاغته، كان مما أجز قريناً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختلوا في الوصف الذي يطبق عليه. تحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كل قرين اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة، وكان أكبر سادتهم، وناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن ثم انتهوا إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه لأن نقولوا: ساحر. جاء بقول بسحر، يرق به بين المرء وأبيه، وبين امرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وحسينه»^(٢٠) «نزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ نَحْنُ وَنَحْنُ وَلَهُ عِلْمُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. ثم نزل كيف قدر، ثم نظر، ثم حسب وسر، ثم أثير واستكبر، فقال إن هذا إلا بسحر يوتّر، إن هذا إلا قول البشر سألهم سحر، وما أدراك ما سحر. لا تجزي ولا تنفّر، لوأمة للبشر، عليها تسعة عشر»^(٢١) المذثر (١٨/٧٤ - ٣٠). ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى نبوة محمد (ص) واتصال جبريل به فيقول: ﴿مَلَأْنَاهُ بِنُفْسٍ، الْجَوَارِ الْكُنُوسِ﴾ [الكواكب السائرة] واللّيل إذا حُسن والصبح إذا تنفس، إنه لقول رسول كريم [جبريل] ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين، وما صاحبكم بمجنون، ولقد رآه بالأفق المبين [محمد رأى جبريل]، وما هو على التنبه بهنّون، وما هو بقول شيطان رجيم»^(٢٢) التكويس (١٥/٨١ - ٢٥).

ويعرض القرآن بالطريقة نفسها لعقيدة التوحيد مقتصرأ في هذه المرحلة على تأكيد وحدانية الله وعظمته وقدرته وأنه خالق كل شيء. وما نزل في هذه المرحلة قوله تعالى: ﴿سِجِّ اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى، والذي قدر هدى، والذي أخرج الرعى، فجعله غنة لأحوى»^(٢٣)

(١٩) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩).

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٧٠.

الأعلى ١/٨٧ - ٥) ومن ذلك أيضاً سورة الأخلاص: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾ (٢٢ الأخلاص ١/١١٢ - ٤). ولم يتعرض القرآن لإبطال الشرك وعبادة الأصنام بتفصيل إلا بعد هذه المرحلة، حيناً بدأ النبي بالجهار بالدعوة وأخذ يطمس في آلهة قريش وأصنامها مدشناً بذلك للمرحلة التالية من تطور الدعوة في مكة، كما سرى.

وفي مقابل ذلك تناولت مختلف السور التي نزلت في هذه المرحلة الأولى التي تحدثت عنها، تناولت تفصيل وبالإجمال الحياة الأخرى ومشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، فكان ذلك هو مركز الاهتمام للنبي شدَّ القرآن إليه في هذه المرحلة ونهى المسلمين الأوائل وغياهم واستشرافاتهم. لقد كانت قريش تكرر أن يكون بعد للمات حياة أخرى وتجادل في هذا الأمر جدالاً مقروناً بالاستهزاء، فجاءت لهجة القرآن في هذا الموضع قوية قهرية وجدالية متوقعة، تقدم عن البعث والحساب والجنة والنار مشاهد حية كأنها وصف لمظهر حسي يتخللها تارة حوار حي بين أصحاب الجنة وأصحاب النار وتارة أخرى شجار بين الملقى بهم في جهنم يتلاومون ويحمل بعضهم بعضاً مسؤولية هذا المصير الذي ألوا إليه، وتخللها حب سخر هادئ لطيف بين أصحاب الجنة أو بينهم وبين الملائكة. وهكذا: «لم يعد ذلك العالم الآخر الذي رجله الناس بعد هذا العالم موصوفاً وحسب بل عاد مصوراً عسواً وحياً متحركاً وبارزاً شاخصاً وحاش المسلمين في هذا العالم حشة كاملة. وأكبر مشاهدة وسأثروا بها وحطت قلوبهم تارة وانفجرت جلودهم تارة، وسرى في نفوسهم الفرع مرة وعالودهم الاطمئنان مرة أخرى، ولنفهم من الشرشواظ ودث إليهم من الجنة نسيم، ومن ثم باتوا يرمون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود». ومشاهد القيامة في القرآن: «حاصرة اليوم تراها العين ولمسها لمس، وتنفرد الحسنى بين العالمين طارق قريب، لا بل لا فرق هناك في بعض الأحيان، بل ربما كانت الأخرى هي الحاصرة وكانت الدرباء ماضياً بعيداً يذكره المتذكرون»^(٢١).

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسيّاً يجسم خياله ويشخص وقائعه: ﴿إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال نسبرت، وإذا المباني عُطّلت، وإذا الوحوش خُبثت، وإذا البحار سُجّرت، وإذا السموم زُوّجت، وإذا اللؤلؤة سُطّلت، يأتيه نهب فُطّت، وإذا الصحف نُشّرت، وإذا السياه نُكِتت، وإذا الجحيم سُفّرت، وإذا الجنة أُنْزِلَتْ، علمت نفس ما أُحضرت﴾ (٦ التکوین ١/٨١ - ١٤) وأيضاً. ﴿الفرجة، ما الفرجة، وما أبراك ما الفرجة، يوم يكون الناس كالنواش المبرث، وتكون الجبال كالعهن المنفوش، فلما من ثقلت موازينه، فهو في حشة راضية، ولما من خفت موازينه، فلما هادية، وما أبراك ما فيه، نار حامية﴾ (٣٠ الفارقة ١/١٠١ - ١١). وأيضاً ﴿لا أنسم يوم القيامة، ولا أنسم بالنفس الزوامة، أنجب الإنسان أني نجيع عطائه، بل قاترين على أن نسوي بشته، بل يريد الإنسان لنفجر أماته، يسأل أيان يوم القيامة، فلما يرق البصر، وحشف القمر، وجمع الشمس والقمر، يحول الإنسان يومئذ أبى القمر، كلا لا ورد، إلى ربك يومئذ المسطر، يَبِّأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخمر، بل الإنسان عن نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره﴾ (٣١ القيامة ١/٧٥ - ١٥).

وإلى جانب هذا التصوير التشبيهي ليوم القيامة يعتمد القرآن، منذ هذه المرحلة، إلى التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم فأهلكهم الله في الدنيا وأعد لهم عذاباً أليماً في الآخرة. والعرض من ذلك هو تنبيه المكذبين بالدعوة المحملية إلى المصير الذي ينتظرهم.

(٢١) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن (بيروت: دار الشروق، [د.ت.]).

واحد يتداخل فيه زمن المكفيين من الأرواح الماضية مع زمن المكفين من قريش، ويتغل فيه الوصف والحول من زمن الدنيا إلى زمن الآخرة بدون حواجز، فإن التخيل الديني الاجتماعي السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد لا بد أن يزامن هو الآخر بين ما يجري في الماضي وما سيجري في المستقبل، وبالتالي فالجزء في «الآخرة» ينسحب على الدنيا أيضاً إذ لا فاصل بينها في المشهد. ومن هنا المضمون السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة إن «الآخرة» فلشركى الكافرين... إلخ، معاقبون في الدنيا كما في الآخرة ليس فقط بسبب كفرهم وشركهم بل أيضاً بسبب استنابهم بالمال وعدم الاحسان إلى الفقراء. وهذا في الحقيقة نوع من «الكفر»: هو كفر بالنعمة واستناب بها. وبما أن مال الدنيا لن يمنع صاحبه من العقاب في الآخرة فهو لن يمنعه منه في الدنيا كذلك، وسيتم التصريح بذلك في آيات عديدة في المرحلة الثانية من تطور الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمواجهة في مكة.

ونستطيع أن نكون لأنفسنا فكرة عن مدى فعالية هذه «العقيدة» التي تُلَبّي في أي واحد حاجة الإنسان إلى معرفة المصير بعد المات وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها، نستطيع أن نكون فكرة عن فعل هذه «العقيدة» في النفوس إذا نحن تذكرنا إن الجهاشة الإسلامية الأولى التي غُتّ وعربها على هذه العقيدة كان معظم أعضائها من أحدث الرجال والصفاء من الناس^(٢٢). إن هؤلاء هم «السابقون الأولون» الذين سيكونون عماد الدعوة ورجالها الصادقين في مقابل مئات أخرى ستعرف عليها فيما بعد.

- ٤ -

هذه المعطيات التي أبرزناها في المرحلة الأولى - السرية - من مراحل الدعوة المحمدية بمكة ستزداد بروراً وقوة في المرحلة التالية التي تمتد من ابتداء الجهر بالدعوة في السنة الرابعة للهجرة إلى السنة الثالثة عشرة منها، سنة الهجرة إلى المدينة. لتتابع إذن هذه المعطيات في إطار تحليل تدور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي زمن الدعوة المحمدية وبالتالي دورها في تطور هذه الدعوة إلى دولة.

يقول ابن اسحاق: «عليه ينادى رسول الله (ص) قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله لم يمد منه قومه ولم يردوا عليه، فيما يلقي، حتى ذكر أمتهم وعلمها قلما قبل ذلك أعظموه وسأكروه وأحسروا على خلاصه وعداوتهم»^(٢٣) ويؤكد ابن سعد، نقلاً عن الزهري، الشيء نفسه فقال إن النبي بقي يدعو الناس مستعجباً مدة ثلاث سنوات ثم أمر بإظهار الدعوة «فلست جاب الله من شاء من أقطاب الرجال وصعداء الناس حتى كثر من آمن به، وكثروا قريش غير مكربين لا يقول: قلنا إنما أمرنا عليهم في مجالسهم بشيئ»

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت - دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١،

ص ١٣٣

(٢٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٦٤

إليه: **إِنَّ غَلامَ بَنِي عِمْدٍ لَطَلَّ كَيَظْمُ مِنَ السَّيَاءِ** فكان ذلك حتى حاب الله أمتهم التي يعصونها فوبه وذكر هلاك آبائهم الذين ماتوا على الكفر فشيئوا لرسول الله (ص) عند ذلك وعملوه^(٢٤)

لنترك إلى حين الكلام عن اضطهاد قريش للمسلمين بعد تعرض القرآن لاعتها وبيان الأسباب الحقيقية التي كانت كاسية وراء ذلك، ولتتعرف أولاً على الكيفية التي تناول بها القرآن آلهة قريش وأصنامها، إن ذلك سيعتينا على فهم أعمق لأبعاد المسألة.

إذا نحن أخذنا بترتيب سور القرآن حسب تاريخ مرويها فإن أول سورة تعرض فيها القرآن لآلهة قريش هي سورة النجم (السورة الثالثة والعشرون حسب تاريخ الرسول) وتعالج هذه السورة ثلاثة موضوعات رئيسية: تأكيد نبوة محمد (ص) ورسم مشهد لأحد لقاءاته مع جبريل يأخذ منه الوحي أولاً، ثم لتعرض لآلهة العرب وأصنامهم والتهجم عليها ثانياً، ثم التذكير ثلاثاً باليوم الآخر والثواب والعقاب، كل ذلك يجمّل بفصاحة بليغة قوية متسلسلة يشد بعضها بعضاً لفظاً ومعنى مما يجعل على الظن القوي بأنها نزلت مرة واحدة

تبدأ السورة كما قلنا بتأكيد نبوة محمد (ص) فنقرر أن ما يأتي به هو وحي من الله ينقله إليه ملك قوي شديد هو جبريل: ﴿وَلَنُنَزِّلُ لَكَ وَحْيًا عَمَّا هُوَ﴾، ما حصل صاحبكم وما هو، وما ينطق من الفم، إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى، ذو بزة... ثم ترسم السورة مشهداً للقاء محمد مع جبريل أثناء نزول الوحي عليه. ﴿... فَمَرَّةً قَلْبِي (جبريل)، وهو بالأفق الأعلى، ثم هنا قلبي [جبريل] فكان قلب قوسين أو لسان (لا سمحاً من محمد سوى صلاة نصيراً)، فلوحي [الله] إلى هذه [محمد بواسطة جبريل] ما أوحى. لقد رأى محمد (ص) جبريل بملا الأفق كله فملك عليه ذلك جماع نفسه ولم يعد هناك مجال لتطرق الشك إليه فيما رأى، فكيف نجادلونه وتشككون في أن يكون جبريل يأتيه بالفعل: ﴿فلوحي إلى عبده ما أوحى، ما كتب هؤلاء ما رأى، أنصارونه من ما يرى﴾ كيف؟ وقد رآه مرة أخرى، وقت الإسراء والمعراج^(٢٥) في أهل جنّين حيث الجنة والملائكة بأعداد كثيرة تسبح في سدرة المنتهى وكأنها طيور تترامح على شجرة. لقد رأى هناك من عجائب الملكوت ما رأى، فما اتعرف بصره وما راغ: ﴿انصارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى، إذ يغشى السفرة ما يغشى، ما راغ البصر وما طوى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ (٢٣ النجم ١/٥٣ - ١٨).

وهكذا تؤكد سورة النجم نبوة محمد (ص) بأقوى مما سبق في السور التي نزلت قبلها:

(٢٤) ابن سعد، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣.

(٢٥) اختلفت آراء الرواة والمحدثين حول الإسراء والمعراج اختلافاً كبيراً. واختلفوا في وقت الإسراء فقل كان قبل الهجرة بـ١٥ سنة ومن أئمة وأئمة أئمة (قبل بدء الدعوة المحمدية) واختلفوا في أنه كان في البصرة أم في الشام، فمن عائلة زوج النبي أنها قالت: هو الله ما فقد جد رسول الله (ص) ولكن عرج يروجه ومن سطوة: إنما عرج يروجه، ومن الحسن كان في الشام رؤيا رآها وأكثر الأقوال بسلامة ذلك. انظر: الزحري، الكشف عن حقائق التنزيل وحيه التأويل، ج ٢، ص ٤٣٧، وابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٩٦.

إن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد التأكيد الذي يرد على شك الخصم وتشكيكه، بل يتضمن الأمر هذه المرة برسم مشهد حي لكييه تلقي الوحي مع ما وافق ذلك من رؤية الملكوت الأعلى. ومن هنا، أتى من ملكوت الله، تنقل السورة مباشرة إلى آلهة قريش لنسأل. ذلك عن الله وملكوته قبلًا عن أهلكم، اللات والعزى ومناة التي تقولون عنها إنها هيئات الله، وترجون شفاعتها؟ كيف يستقيم هذا في معتقدكم، كيف تجعلون أهلكم بسلطان وأنتم تفصلون السين عن البينات؟ كيف تتسبون البينات لله وأنتم تفصلون البينين؟ كلا، لن يتحقق شيء مما نرجوه، إنها لن تشفع لكم، إذ ليس لها من الأمر شيء. (ولقد رأى من آيات ربه الكبرى، أنرايتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى، تلك أئذ قسمة ضيعة، [جثرة] إن هي إلا أسية سمعوها أنتم وأبناؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتحرون إلا الظن وما تهوى الأنس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، ألم ثلاثين ما تحقر، فذلكم الآخرة والأولى، وكمن من ملك في السبلات لا يقي شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، إن الذين لا يؤمنون بالآخرة لستُمون لللائكة نجبة الأتس، وما لهم به من علم إن يتحرون إلا الظن وإن الظن لا يضي من الحق شيئاً) (١٨ - ٢٨).

(٢٦) مما يذكر في هذا السياق ما سمي بـ «قصص المراتيق» ولمنعها أنه بعد أن هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة بسبب اضطهاد قريش عاد بعضهم إلى مكة بعد شهرين وكان سبب قتلهمهم إلى النبي (ص) أنه لما رأى مباحة قوم له شق عليه، ولم يأت الله بشيء يفارجمهم وحديث نفسه بذلك فأنزل الله ﴿والنجم إذا هوى﴾ عليها وصل إلى قوله ﴿المراتيق اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ التي الشيطان على لسانه لما كان يحدث به عنه: ﴿ذلك هزئت القل وان شفاعتهم لفرجى﴾، فلما سمعت قريش ذلك سرهم فلما انتهى إلى السجدة سجد معه المسلمون والشركون. ثم تفرق الناس وبلغ الخبر من مباحة من المسلمين أن قريشاً أرسلت فعاد منهم قوم وتحلف قوم. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ١٥٥٢ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٢-٥٣، والهيل، الترويض الألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٢٦.

ولقد روى كثير من المؤرخين هذه القصة وكذبها مصرون ومحدثون. ومن يرى أنها خدعة لغوية، ذلك لأنها وردت في سورة النجم التي هي أول سورة، حسب تاريخ الترويض، كعرض لآلهة قريش، فلا بد إذن أن تكون قد نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، لأن هذه الهجرة إنما كانت بسبب اضطهاد قريش للمسلمين بعد أن أنزل النبي (ص) يهاجم على أهلكم، هذا في حين أن القصة المذكورة مبنية على كون سورة النجم نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة. فلها هنا إذن تناقض داخل في القصة. وبغضاً عن ذلك فإن سورة النجم واحدة متكاملة قسمة للهجة كما ذكرنا نبي، هي موقف قوة وليس عن موقف ضعف. أضف إلى ذلك أن سياق السورة لا يتحمل إضمار دأية المراتيق المذكورة، فموقف القوة في السورة مشاغل من البداية حتى النهاية، والرواية تقول إن مشركي مكة سجدوا مع النبي (ص) عندما بلغ موضع السجدة في قرائته للسورة، وموضع السجدة وضع في خاتمتها أي بعد أن تعرضت السورة إلى أهلكم بالظن والمجون وبعد أن أتكزت شفاعتها وبعد أن تعرضت السورة بالنقد والتفريح لبعض رجال قريش. كما سنرى أعلاه. وكل ذلك لا يتفق مع القول أن قريشاً سجدت مع النبي (ص) أما المناصة التي حكت حولها هذه القصة، وهي رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيمكن أن تكون لها أسباب أخرى إذ لا يعقل أن يعود المسلمون للهاجرون بعد شهرين فقط لمجرد سماعهم إشاعة تقول بحوث مصالحة بين النبي (ص) وقريش، هذا فيما هم يعلمون أن قريشاً أرسلت وفداً إلى ملك الحبشة تطالب منه أن يطرد المهاجرين، وذلك قبل شهر أو نحو. أما السبب الذي جعل قريشاً من المهاجرين إلى الحبشة يعودون إلى مكة بعد شهرين فقط من هجرتهم وبعد أقل من شهرين من تدخل قريش لدى ملك الحبشة فلا بد أن يكون شيئاً أكبر من مجرد إشاعة بحوث المصالحة بين عمدة (ص) وقريش. ويمكن أن يكون السبب العملي -

ثم تنتقل السورة إلى الموضوع الثالث، إلى الحديث عن اليوم الآخر، عن الثواب والعقاب، والأعمال التي يفتب عنها كل منها: «فما عرّض من من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيلة الدنيا، تلك مبدئهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى، وفي ما في السماوات وما في الأرض ليحزني الذين آمنوا بما عملوا ويجزي الذين آمنوا بهما فليست بينهم حجة في الآثام والعراسح إلا اللهم [صغار الذنوب] إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى» (٢٩ - ٣٢).

وفي هذا السياق، سياق الحديث عن اليوم الآخر والثواب والعقاب، تتعرض السورة كما هو الحال في العلق في مثل هذا المقام، إلى اللال وأصحابه ووجوه اتفاقه. وفي هذا الصدد يروى أن عثمان بن عفان كان يفتق كثيراً في أعمال الخير فقال له أخوه في الرضاة إذا واصلت الاتباع هكذا على يبقى لديك شيء، فأجابته عثمان: «إن لي ذنباً وعطفاً وأنا أطلب بما أصعب رضى الله تعالى وأرجو عونه» فقال له أخوه: «أعطني نأثك برحلتها وأنا أحمّل منك ذنبك كلها، فأعطاه وأشهد عليه ومسك عن العطاء»^(٣٣) فترلت الآيات التالية تستذكر ذلك التصرف «فأفرايت الذي نزل، [أرجع من الاتباع] وأعطى قليلاً وأكفى، [أسك]، أجنبت علم الغيب فهو يرى، [إن ما لسانه] أعزّه يمكن وحق؟»، ثم لم يبقَ بها في صعب موسى، وإبراهيم الذي وقى، [وقى بأن هم بطيح ولله عطاء، ونصحية]، ألا تزد واردة ورد أخرى، وقد ليس للإنسان إلا ما حسى، وأن سمعه سوف يرى، ثم يجرأه الجزء الأول» (٣٣ - ٤١).

وتواصل السورة التذكير بما سبق أن قررته صنف إبراهيم وموسى من أن المصير في النهاية إلى الله مثلها أن الخلق كان معه، وأن كل شيء في الدنيا يفسر أو يحزن كالمال والممتلكات والأولاد من عطائه. ثم تتعرض السورة لـ «الشعري»، السجم المعروف، وكانت تخبذه شعراة فس لم ذلك أبو كبشة، رجل من لشراهم، وكانت غريش تقول لرسول الله (ص) أبو كبشة شبيهاً له به لمخالفة إياهم في دينهم»^(٣٤). ثم تؤكد السورة أن هذا النجم مخلوق من مخلوقات الله، وتذكر بما كان عليه مصير الأقوام الماضية التي كذبت رسلها: «ثم يجزء الجزء الأول، وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أسمعك وأبكي، وأنه هو أملك وأحمي، وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى، من نطفة إذا لقى، وأن عليه التنفك الأخرى، وأنه هو أقر وأثنى، وأنه هو رب الشعري، وأنه أملك حاداً الأول، ولموداً فما أبكى، وغوم روح من قبل إهم كانوا هم أعلم وأظفر، والمؤثقة أعوى [غوى غوم لوط أسقطها في اعدية] ففطفاها ما ففى [من الهجرة والفرار]، فبأي الآء ربك تنسرى [ونشكك أيها الإنسان؟]، هذا نسير من النسر الأول، أرفقت الألفة، ليس لنا من دون الله كائفة، لقن هذا الحديث تنسبون، ونصحبكون ولا نكون، وأنهم سادفون [لاهورن غانطون]، فاسجدوا له وسجدوا» (٤٢ - ٦٢).

وهكذا يمكن القول، بلغتنا المعاصرة، إن هذه السورة التي تلمن مرحلة جديدة في

= في رجوعهم هو خوعهم على أنفسهم من الثورة التي كانت قد نشبت ضد النجاشي ملك الحبشة، ويمكن أن يكون السبب شيئاً آخر.

(٣٧) القرغشري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٣

(٣٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤

الدعوة بالمحمدية، مرحلة الجهر والمجهر على الأصنام، هي علوة عن عرص عام ومختصر
لـ «برنامج» الدعوة وأنس «المقدمة».

- التأكيد على نبوة محمد (ص) وعلى أن القرآن وحي من الله إليه بواسطة جبريل.

- التأكيد على وحدانية الله ومعى الشريك عنه، والتهكم على الأصنام وتسفيه عهول
من يمدحها

- التأكيد على وجود حجة أخرى بعد المهات يكون فيها الثواب والعقاب على ما عدم
الإنسان في الدنيا من الأعمال.

- الحث على الإيمان على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله (المصلحة العامة)

- التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم.

- لفت الانتباه إلى نظام الكون ككل وكأجراء بوصفه دليلاً على وجود خالق هو وحده
الإله لا شريك له.

- ٥ -

وكما هو واضح فإن هذا «البرنامج» لا يختلف عن برنامج الدعوة السرية إلا في كونه
يتعرض للشرك وللأصنام. وهذا ما أثار قريشاً فتحول موضعها من مجرد الاستهزاء من دعوى
النبوة والقول بالحياة بعد المهات إلى الصخط والتعديب وحسوف أنواع الإهانة والاضطهاد
وقبل أن نتقل إلى شرح ظروف هذا الاضطهاد وأسبابه العميقة نريد أن نتوقف قليلاً مع
الطريقة التي حصل بها القرآن القول في هذا البرنامج. إن المرحلة الثانية، مرحلة الجهر
بالدعوة في مكة، وتمتد ما بين ست و سبع سنوات (من السنة الرابعة إلى الثالثة عشرة
للمبعث)، إن هذه المرحلة متشهد برول القسم الأكبر من القرآن (بحو الثلثين نزل في مكة
والباقي في المدينة)، وسيكون المخور الرئيسي الذي يدور حوله الخطب القرآني في هذه الفترة
الطويلة هو الدعوة إلى ببد الشرك وعبادة الأصنام والرد على قريش في دعواها أنها إنما تتبع ما
كان عليه الآباء. وقد اتخذ رد القرآن على قريش صيغاً متعددة من أبرزها توظيف قصص
الأنبياء مع الإشارة دائماً إلى أن الأقوام الماضية كانوا يبررون عبادتهم للأصنام بكون أسائهم
كانوا يفعلون ذلك.

وهكذا فصلة الآباء مع أبنائهم في الحاضر كما في الماضي هي هي: الآباء ضالون وهم
أورثوا الضلال لأبنائهم، وإذن يجب على الأبناء أن «يقطعوا» مع آبائهم في هذه المسألة:
عبادة الأصنام. والدلالة «السياسية» لذلك هو أن الدعوة بالمحمدية كانت تتجه إلى الأبناء،
خاصة إلى الشباب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة - أية دعوة - تتجه دائماً إلى المستقبل.
ولكن مظهر هذه المسألة ودلائلها «السياسية» تحديراً صحيحاً نورد هنا بعض الأمثلة. لقد ذكر
لفظ والآباء في القرآن الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة المواجهة مع قريش في مكة، في
٢٤ سورة (بعد سورة النجم حسب ترميز التزوي) وفي نحو ٣١ آية، وقد جاء ذلك، في

شديد الحرارة]، وظلَّ من يَحْتُم [سكان شديد الحرارة]، لا يولد ولا كويم، [هم كانوا قبل تلك الحرب] (٤٤) الواقعة ٤١/٥٦ - ٤٥ أسطر أيضاً: المؤمنون ٣٣/٧٣، الأنبياء ١٣/٢١، هود (١١٦/٤١)

والموقع أن ذكر القرآن الكريم لـ «المال» وأصحابه، في المرحلة الحكيمة، قد ورد في موقع الدم والوعيد غالباً. وهناك آيات يقول المقرون عنها إنها برلت في أشخاص معينين من أعيان قريش، وكانوا ضد الدعوة للمحمدية، مستهزئين بها في المرحلة السرية، ثم أصبحوا محاربين في مرحلة الجهر والتهجم على الأصنام. من ذلك ما يروى من أن هم النبي (ص) «الكنى بـ «أبي طه»، واسمه عبد العزيز بن عبد المطلب، كان شديداً على النبي هو وامرأته أم جميل تحت أبي سفيان، وكان أبو طه يقول في بعض ما يقول «يعدني محمد لشبه لا أراه، يرعني لها كاتبة بعد الموت، فإذا وضع في يدي بعد ذلك، ثم يفتح في يديه ويقول «يا لكيا، ما أرى فيك شيئاً مما يقول محمد»». وكانت امرأته أم جميل ترمي الخطيب المشوك في طريق النبي، فنزلت فيها هي وزوجها سورة السد. «بَتَّ يَدَا أَبِي طه وَتَبَّ، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، سَبَضَ يَدَا أَبِي طه، وَامْرَأَتُهُ حَمَاطَةَ الْخَطَبِ، فِي يَدَيْهَا حِجْلٌ مِنْ نَسَبٍ» (٥ السد ١/١١١ - ٥).

وكان أبو جهل بن هشام بن المغيرة المخزومي من كبار أعيان قريش المحاربين لدعوة المحمدية. يروى أنه قال يوماً لحياطة من قريش «هل يضر محمد وجهه بين أظهركم؟ فبلى نعم قال واللات والعزى لئن رأته يعمل لأطأن على ربه ولأعفرن وجهه بالتراب»، فنزل فيه قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِتْمَاعٍ﴾ (١ الملق ١/٩٦ - ٧). ومن كبار قريش الذين نزلت عليهم آيات كثيرة ترد عليهم وتتوعدهم. الوليد بن المغيرة المخزومي، وكان يلقب بـ «وحيد قومه» لرئاسته ويساره: «كان له الرزع والصرع والتجارة وعدد كبير من الأبناء يعيشون معه في مكة، شهرداً حاضرين، لم يكووا في حاجة إلى الملب عنها لتجارة لو غيرها»، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿خِزْيٌ وَمِنْ حِلْفَتِ وَحِيدٍ، وَجُمِلَتْ لَهُ مَالاً مَعْدُوداً، وَبِئْسَ شُھُوداً، وَمَهْدَتْ لَهُ غِيهًا﴾ (٤ المذثر ١١/٧٤ - ١٤)، وفيه برل قوله أيضاً: ﴿لَا تَطْعُ الْكَلْبِ، وَهُمْ لَوْ تَفْجِنَ لِيَعْمُرُونَ﴾ (لو تدين هم فليسوا لك)، ولا تطع كل حلف مهين، همز مشاء بجمع، متاع للخير معند الأمم، حَتْلٌ بعد ذلك ربيهم [عبط دمي في قومه ادخل أبوه في الثامنة عشرة من عمره] أن كان ذا مال ودين، إذا نلى عليه أيتنا قال أساطير الأوسين (٢ الفلم ٨/٦٨ - ١٥) وكان الوليد بن المغيرة هذا يتحلف عن النبي بسوء في مجالس قريش هو وأمية بن خلف وكان غيباً مثله فنزل فيه: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ مُتَزَيِّغٍ، الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَحَنَدَ، بِحَسْبٍ أَنْ مَالَهُ أَخْلَعَهُ، كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾ (٣٣ الحمرة ١/١٠٤ - ٤).

(٣٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٥١ وهناك رواية أخرى تربط سورة «السدة» بقول أبي هب نرسول (ص) «يا لك ألقا جمعناه وذلك حين جمع قومه ليدعوهم إلى الإسلام عندما أمر بالجهر بالدعوة وبمضى يعتقد أن تاريخ نزول سورة «السدة» حسب الترتيب الذي وضعها فيه جميع من سمعوا في هذا الموضوع، يقتضي أن تكون قد نزلت قبل صدور الأمر بالجهر بالدعوة

(٣١) الرعشري، الكشف عن حقائق الترتيل وحيون الأقويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٨٢

وكان الوليد بن المغيرة يقول: أنزل هذا القرآن على محمد وأترك أنا عظيم مكة وعروة بني مسعود عظيم الطائف^(٣٢)، فنزل فيه: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم، لقم يفسدون رحمة ربك، نحن قسنا بينهم مدينتهم في الحيلة الدنيا ورضا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك عما يحمون﴾ [من المال]، ولولا أن يكون الناس أمة واحدة [على الكفر] لعلنا لن يكثر بالرحمان ليومهم سقياً من فضة ومسلح عليها يظهرون، وليسهم أبواباً ومزوراً [من فضة كذلك] عليها يتكتون، وزخرفاً [دمناً] وإن كل ذلك لا تنفع الحيلة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴿٦٢﴾ الزحرف ٤٣/٣١ - ٣٥ ونزل في أبي الأشد بن كلداء وكان غنياً قوياً شديداً: ﴿لقد علمنا الإنسان في كيد، يتحسب أن لن يقدر عليه أحد، يقول لعلني مالا أبداً﴾ [كثيراً] . . . ﴿٣٥﴾ البلد ٩٠/٤ - ٩، ونزل في أبي سفيان: ﴿ولما من بجل واستغنى، وكذب بالحنسي، فسيسره للمعري، وما بقي منه ماله إلا نرقى﴾ (١٨ الليل ٩٢/٨ - ١١)

إضافة إلى هذا النوع من الآيات التي نزلت في أشخاص معروفين تنمي عليهم طغيانهم المالي هناك آيات كثيرة أخرى ذكر فيها المال في سياق الذم والوعيد (ورد ذلك في أكثر من عشرين سورة مكية أما في السور المدنية فقد ذكر المال فيها إما في سياق الحث على الإحسان إلى الفقراء والمساكين، وإما في الحث على المسامحة في تجهيز الجيوش لقتال المشركين وإما في سياق دم الرءاء والعمل والتتديد بسلطة المال وطغيانه)

من ذلك مثلاً - وسنقتصر هنا على بعض ما ورد في القرآن المكي مرتباً حسب تاريخ النزول - ما يلي: ﴿ولما الإنسان﴾ [الكافر] إما ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول رب أنكر مني، وإما إذا ما ابتلاه لفسر عليه رزقه فيقول رب أنكر مني، كلا بل لا تكرمونهم، ولا تحضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لما، وتحبون المال حباً جماً ﴿٩﴾ المجر ٨٩/١٥ - ٢٠ ويذكر موسى على فرعون وأهله لظلمتهم بأموالهم. ﴿وقال موسى ربنا إنك أنت فرعون وملائة زينة وأسوأ في الحيلة الدنيا ربنا ليضلوا من سبيلك ربنا فطمس على أموالهم﴾ [مسحها] وشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴿٤٩﴾ يونس ٨٨/١٠ والفصص في القرآن هي، كما أشرنا، للمبرة والذكرى ومن أجل صرب المثل، وبالتالي فهي مجال للمبالغة. فموسى هاهنا كمثل محمد (ص) وفرعون كمثل الوليد بن المغيرة أو غيره من أغنياء قريش. يؤكد هذا المعنى المحكم العام الصاخر في حق المترففين الذين يفتخرون بكثرة أولادهم وأموالهم ويكذبون الرسل، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون، وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعتدين﴾ (٥٦ سبأ ٣٤/٣٥ - ٣٥). ويقرأ في سورة الكهف: ﴿واضرب لهم مثلاً رجلين﴾ [كاهن ومؤمن] جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب ونعتقناهما نضل وجعلنا بينهما درهماً، كنا الجنتين أكلتا من ثمرهما ولم تظلم من شيئاً وفجراً عراها بهراً، وكان له﴾ [الكافر] ثمر فقال لصاحبه﴾ [المؤمن] وهو بخوره ثماً أكثر منك ملاً وأخيراً نفراً، ودخل جنته﴾ [بستانه] وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً، وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها مقلباً﴾ (٦٧ الكهف ١٨/٣٢ - ٣٦). وقرأ في سورة نوح: ﴿وقال نوح رب إنهم عصوي﴾ [أي قريش] واتبعوا من لم ينزهه ماله وولده إلا خساراً، ومكروا مكراً كُبُراً، وقالوا لا مدوناً لهمكم ولا تدون وقاً ولا سواعاً ولا ينوث ويثوث ونثراً﴾ [السياء أصنامهم]، وقد أصحوا كثيراً﴾ [من الناس] فكان

بسبب آخر هو عدوان على القبيلة كلها. وإلى هذا الصنف كان ينتمي أبو بكر وطلحة (من نيم) وعثمان بن عفان وأبو حذيفة بن ربيعة وحالد بن سعيد بن العاصي (بني عبد شمس / بني لحيان) والزبير بن العوام (بني أسد) وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعمير أخوه والمطلب بن أدهم (وهرة) وأبو سلمة والأرقم بن الأرقم وعياش بن أبي ربيعة (بني محروم) وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وعمير بن عبد الله النحام (من عدي) وعثمان بن مظعون وأولاده وحاطب بن الحارث وأخوه (جميع) وحيس (من سهم) وأبو عبيدة بن الجراح (من الحارث من فهر) وسبط بن عمرو وأخوه حاطب (بني علس) وحضر بن أبي طالب (بني هاشم) وعبيدة بن الحارث (من بني المطلب). هؤلاء ومن أسلم معهم من سائرهم أو قريباتهم كانت تحميمهم قبايلهم، وكان منهم أولاد الأعيان مثل خالد بن سعيد بن العاصي الذي كان أبوه من أعلى أهل مكة ومن أصحاب النبوة فيها، كما كان منهم تجار متوسط الحال مثل أبي بكر وعثمان.

لم يكن هؤلاء إحد من «ضعفاء الناس» المستضعفين وإنما المستضعفون باصطلاح ذلك الوقت هم «قوم لا عسكر لهم بمكة وليست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعد بهم بالرمضاء بانصاف نهار ليرجعوا من دينهم»^(٣٣)، وذلك عندما دخلت الدعوة المحمدية في مرحلة الجهر وأخذ النبي يتهجم على أمة قريش. من هؤلاء المستضعفين بلال بن رباح كان أبوه وأمه من سبي الحبشة، وكان من موالي بني جمح، وكان أمية بن خلف زعيمهم «يخرجه إذا حيت الظهيرة وطرحه عن ظهره في بطحاء مكة ثم يأسر بالصخرة العظيمة فترصع على صدره فيقول له لا تزال هكذا حتى تموت أو تكسر بمحمد وتبعد ثلاث والعمرى، فيقول وهو في تلك البلاء أخذ أحده. وقد أنقذه أبو بكر بأن استبدله بفلام له لم يرد الدحول في الإسلام فدفعه إلى أمية بن خلف وأحد بلالاً واعتقه»^(٣٤) ومنهم عمار بن ياسر الحبشي أسلم هو وأبوه وأمه بعد بضعة وثلاثين رجلاً أسلموا قبله، وذلك في المرحلة السرية من الدعوة، وكان حليفاً لبني هزؤم، فكانوا يخرجونه هو وأباه وأمه إلى رمضاء مكة وكان الرسول يرحمهم ويقول لهم: «صبراً آل ياسر، موعدكم الجنة»، فبات ياسر تحت التعذيب. «وأنفلت امرأته سبية القول لأي جمل فطمعها في قلبها بحربة في يديه فانتد وأمس عمار فقد سجا بنصبه عندما أضطر إلى النطق تحت التعذيب بما طلب منه أبو جهل وكانت قريش يضربون المسلم من المستضعفين ويحرقونه ويحطونه حتى ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضر ندي برز به حتى يعطيهم ما سألوه من الفضة، حتى يقولوا له ثلاث والعمرى إليك من دون الله، فيقول نعم، حتى أن يجعل أبترهم فيقولون له. لهذا الجعل إليك من دون الله، فيقول نعم، انتداء منهم بما يعلمون من جهده»^(٣٥).

تلك كانت معاملة قريش للمستضعفين من المسلمين أمثال بلال وعمار وخباب بن الارت وصهيب بن سنان الرومي وعامر بن فهيرة وأبو فكيهة وزبيرة والهدية وأم عيسى

(٣٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٧٧

(٣٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣١٨.

(٣٥) ابن المرجع، ج ١، ص ٢١٠

وحيثهم عبيد أو موال أما معاملتهم للأعضاء الآخرين في الجماعة الإسلامية الأولى من كانت لهم مائل تحميمهم فكانت تختلف. لقد كان أبو جهل إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف وسمه أنه وأجره هناك. بركب دين ليك وهو خير منك، تستعبد حاكمك وتقبل دايك وتضع شرفك. وإن كان ساحر فإن الله لتكسب تخلصك وتلكك مالك، وإن كان صلياً صريه وأعزى بها^(٣٦) وكان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للتجار ضاعوا السعر على أصحاب محمد وقاطعوهم ولا تشربوا منهم وأنا أعوض لكم ما تخسروا به بسبب ذلك. وقد أثر ذلك فعلاً في مكاسب المسلمين ووجوه معاشهم^(٣٧) فلما رأى رسول الله (ص) ما يصيب أصحابه من الغلاء^(٣٨) مثل لهم لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عندكم أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه^(٣٩). وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش يتجرون فيها ويكفون فيها دفاعاً من الروم وأما ومتجر حسب^(٤٠).

وهاجر فريق من المسلمين إلى الحبشة في السنة الخامسة من بدء رسول الوحي، وكان عند الذين هاجروا ثلاثة وثلاثين رجلاً: واحد من بني هاشم وسبعة من بني أمية ومثلهم من بني أسد بن خزيمة وشخصان من بني عبد شمس وواحد من بني نوفل وأربعة من بني أسد بن عبد العزى وواحد من بني عبد قصى وخمسة من بني عبد الدار وسبعة من بني زهرة وإثنان من بني تيم وثمانية من بني مخزوم وإثنان من بني نجح وأربعة عشر من بني سهم وخمسة من بني عدي وثمانية من بني عامر ومثلهم من بني حارث بن فهر وواضح أنهم جميعاً من أبناء القبائل سوى خمسة هم من الخلفاء وليس فيهم أحد من المستضعفين. وهناك شك فيها إذا كان عامر بن ياسر قد هاجر معهم عبر أن الراجح هو أنه بقي في مكة مع رملاته والمستضعفين.

وبدون شك فإن هذا التمييز الذي أقامه قريش في معاملتها للمسلمين الأوائل، إذا لم يكن قد ظهر له أثر وانعكاسات في صفوف الجماعة الإسلامية زمن الدعوة، فإن آثاره المكيونة متحركة وتنميتها ظروف وملابسات أخرى عندما تتحول الدعوة إلى دولة يعرض لها ما يعرض لكل دولة، كما سرى لاحقاً. أما الآن فيهما في هذه المرحلة من بحثنا أن نتعرف على العوامل التي جعلت قريشاً نقيم ذلك التمييز: لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التحلص من صاحبها ولا على إيذاء وتضيق أو قتل اتباعها من غير العيب والمؤالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) على آلهم وأصنامهم؟

السؤال الأول ينقلنا مباشرة إلى «القبيلة» وهي موضوع الفصل التالي. أما السؤال الثاني فسيقلنا إلى «العبيدة» في الفصل الذي يليه.

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢١.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٤٦.

الفصل الثاني من الدعوة إلى الدولة : القبيلة

يتناول هذا الفصل دور «القبيلة»، مبدأً واجهلياً، في الممارسة السياسية، ممارسة سلطة الجماعة، التي تعرضت لها الدعوة المحمدية أو امتدادات منها، من يوم قيامها إلى أن أصبحت لها دولة. إن هذا يعني أن مجال «القبيلة» ما سيكون محصوراً، في مكة أولاً، بين القبائل القرشية، وفي المدينة ثانياً، بين الفئتين التي نساكت فيها بعد هجرة النبي (ص) إليها. ومفعول «القبيلة» في هذه المرحلة، وأصعب به العرة والتناصر وما في معناهما، كال مفعولاً «طبيعياً» فطرياً، بمعنى أنه لم يكن بحركة غير ما يشكل من «القبيلة» قبيلة وهو «القرابة» بالنسب أو ما في معناه كالولاء والخلف والجوار.

أما «القبيلة» بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتمائها إلى جد أهل مشترك انتهاءً بميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، ويصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها «مفعول القبيلة» في معناه الصداقي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الصراع القبلي» ونحوه: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب». أما القبيلة بهذا المعنى وعلى هذا المستوى فلن يظهر لها أثر واضح إلا في مرحلة لاحقة، مرحلة احتدام الصراع داخل الدولة التي أقامت الدعوة المحمدية، كما نرى فيما بعد. أما الآن فسنقتصر اهتمامنا على مفعول «القبيلة» بمعناه كما ظهر في مكة والمدينة زمن الدعوة.

- ١ -

يبدأ تاريخ مكة السياسي، المعروف، الذي كان له امتدادات إلى زمن الدعوة المحمدية، يبدأ بـ«عبيد بن كلاب الجذع الرابع للنبي (ص) وقد عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، قبل نحو قرن ونصف القرن من ميلاد الرسول (ص). ويتهي سبب قصي إلى مهر، وهو الملقب بـ«عريش»، ثم يرتفع به النسابون إلى عدنان: جد عرب الشمال. فهو:

قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (فهرش) بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. ويرفع المسلمون شجرة النسب هذه إلى إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، ولكن مع اختلاف كبير بينهم.

واسم «فهرش» كان يطلق قبل الدعوة المحمدية وأسماعها وبعدها على مجموعة من القبائل تنسب إلى «فهر» المذكور، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها السلطة عليها صار هذا اللقب يميزها عن القبائل العربية الأخرى، ولذلك كثيراً ما يصادف عبارة «فهرش والعرب» سرّاً جانباً «العرب»، إلى مرحلة لاحقة، لهنم هنا بـ «فهرش» فقط، وذلك في حدود ما يحتاج إليه لهم الدور الذي لعبته «القبيلة» أثناء الدعوة المحمدية في مكة خاصة.

كانت للقبائل التي سكنت مكة زمن الدعوة المحمدية هي التالية: (١) سواحدث بن فهر (فهرش)؛ (٢) بنو محارب بن فهر؛ (٣) بنو عامر بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٤) بنو عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٥) بنو جح بن عمرو بن هصيص بن هدي بن كعب بن لؤي... (٦) بنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي... (٧) بنو نعيم بن مرة بن كعب بن لؤي (٨) بنو مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي (٩) بنو رهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي (١٠) بنو أسد بن عبد العري بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي (١١) بنو عبد الدار بن قصي بن كلاب (١٢) بنو عبد مناف بن قصي بن كلاب. وقد ترك عبد مناف هذا أربعة أبناء هم المطلب وبوفل وعبد شمس وهاشم، وهذا الأخير هو أبو عبد المطلب والد عبد الله أبي محمد (ص).

كانت هذه المجموعة القبلية تعيش في مكة بدون سلطة مركزية. لقد كانت السلطة، وهي معنوية بالغة ولكن غير قهرية، لشيوخ هذه المجموعة المشتركة في النسب المتجاورة في السكن (كانت تسكن بطاح مكة، أي داخلها، بينما كانت تسكن في ضواحيها قبائل أخرى أقل أهمية تسمى بـ «فهرش الطواهر»). كان قصي بن كلاب «أول بني كعب بن لؤي أصاب ملكاً أصاح له به قومه»^(١) وتحكي المصادر القديمة قصة ذلك فتذكر أن قصياً مشأ عند أخواله بقضاة التي كانت تقطع مشارف الشام. وعندما شب وكبر جاء مكة فتزوج من بنت حليل الحراعي الذي كان سيد مكة يومئذ. وكان بنو حارثة بن عمرو الملقب بحراصة عريقاً من الأزد رحلوا من اليمن بعد انهيار سد مأرب واتجهوا شمالاً، فالتقوا في مكة بعد أن انتزعوا السيادة عليها من جدتهم قحطان. وكان رئيسهم عمرو بن لحي الذي يقال إنه هو الذي جاء إليها بالأصنام من الشام. استولى قصي على مكة سنة ٤٤٠ م فورث «ملك» أبي رويحنه حليل الحراعي المذكور بعد أن انتزعه من قبيلته مسجناً في ذلك بقضاة أخواله (أحوال قصي) صمم قصي القبائل القرشية التي كانت مفرقة في كتانة التي كانت بلوكة جنوب مكة قرية من الساحل الغربي، بينما مزحت حراصة إلى الجنوب الشرقي منها. وكانت وظائف السيادة في مكة هي

(١) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة سرائر الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٧٤.

محنة الكعبة وسقاية الحجاج ورفادتهم (أي إطفائهم)، إضافة إلى حمل اللواء عند الحرب وقد أنشأ قصي دار الندوة يجتمع فيها سادة قريش للتداول في شؤونهم المشتركة

كان لقصي أربعة أولاد هم: عبد الدار وعبد مناف وعبد المزي وعبد قصي. كان عبد مناف «مد شرقاً ومد غرباً» وكل من ذهب كل منعه إذ كان تاجراً كبيراً، وكذلك كان عبد المزي وعبد قصي أما عبد الدار، وكان أكبرهم، فقد أسند إليه أبوه وظائف الرئاسة في مكة من حجه وسقاية ورفادة. إلخ، وقد أورث هذه الوظائف لأبنائه من بعده فقام بهو عبد مناف بهو عمهم بهوهم على السيادة وظائفها، واشتد الصراع بين الطرفين فتحالف كل منهما مع من مال إليه من القبائل القريشية الأخرى، فأصبحت قريش ككتلتين: بهو عبد مناف وقد حالهم بهو أمية وبهو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر من جهة، وبهو عبد الدار بحالهم بهو عمرو وبنو خثعم وبنو عدي من جهة أخرى، بينما بقي بنو عامر وبنو محارب على الحياد (سمي لفريق الأول بهو المطيبين لأنهم غمسوا أيديهم في جفنة من الطيب عند عقد الحلف بينهم، بينما سمي الفريق الثاني بهو «لعمق الدم» لأنهم غمسوا أيديهم في الدم، وموطن عليهم اسم «الأحلاف» غير أن الطرفين جمعا في نهاية الأمر إلى الصلح فتقاسم أبناء العم «المشركون» بهو عبد مناف وبهو عبد الدار، وظائف السيادة في مكة، فكانت السقاية والرفادة لبني عبد مناف والحجاية واللواء والندوة لبني عبد الدار^(٢)

غير أن مثل هذه التحالفات التي تجري على صعيد الإطار القبلي الموسع لم تكن لتغطي عن التنافس بين أبناء العم، داخل الحلف الواحد. وهكذا فالتنافس والصراع سرعان ما نشأ وترسخا بين بني عبد مناف وبعضهم مع بعض. بهو هاشم من جهة وبهو أمية من جهة أخرى لقد كان لعبد مناف، كما قلنا، أربعة أبناء هم هاشم والمطلب وموفل وعبد شمس. وقد حدث أن عرس موفل إلى رثج (مساحة أرض) في ملك ابن أخيه عبد المطلب بن هاشم. فاستغاث هذا الأخير برجال قومه فلم يجوه وقالوا له لسا بداخلين بيتك وبين عمك، فاضطر إلى الكتابة إلى أحواله بني السجار بيثرب (المدينة)، وكانت روجة هاشم منهم، فأعاثوه وجؤوا مكة وأعادوا له حقه من عمه موفل، فكان ذلك مما دفع هذا الأخير إلى أن تحالف مع أبناء عمه بني عبد شمس ضد أبناء عمه الآخرين بني هاشم، بينما دعا عبد المطلب بن هاشم رجالاً من خزاعة، وهم يميون أحواله، إلى الدخول معه في حلف ففعلوا وكان هذا الحلف أثره في فتح مكة، إذ تحالفت خزاعة مع النبي ضد قريش وحلفائها أثناء صلح الحديبية كما سنرى بعد^(٣).

كان بين هاشم وأخيه عبد شمس منافسة، ويقال إنها ولها ثوامين وقد تحولت هذه المنافسة إلى صراع مكشوف بين أمية بن عبد شمس، وكان كثير المال والأولاد، وبين عمه

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٢ - ١٢٣

(٣) أبو جهمر محمد بن عمرو الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٠٢ - ٥٠٣

هاشم، الذي كانت إليه الرفادة والسقاية، معروفاً بالكرم والسخاء، فتنازع الرجلان، كل منهما ادعى أنه أحز مهراً وأرفع مكانة، وتراعتا على خسين نافذة تنحدر بمكة يدفعها للمهزم ويحبو عنها عشر سنين، واحكما في ذلك إلى كاهن خزاعة فحكم بينهما بقوله - وهذا مودح من سجع الكهان: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والعمام للطر، وما سألجو من طائر، وما اعتدى بهم سافر، من صيد وعائر، لقد سبق هاشم أمية إلى الماء، أول مرة وآخر». فكان النصر لهاشم فأخذ لإبل من أمية وسحرها وأطعم الناس من لحمها، بنيا سافر أمية إلى الشام حيث أدام عشر سنين. وكان هذا أول عداوة بين بني أمية وبني هاشم. ثم تنازع حرب بن أمية وعبد المطلب بن هاشم إلى مزيل بن عبد العري، جد عمر بن الخطاب، فحكم لعبد المطلب وقدم داب مرة أحد التجار اليميين إلى مكة وباع سلعة إلى العاصي بن وائل، زعيم بني سهم، فأبطل هذا الأخير في دفع الثمن إليه ومأمله كثيراً حتى يئس، فجاء اليميني إلى مكة وعرض ظلامته على رجال قريش، فوقف إلى حاتيه بنو هاشم (وهاشم زوجته من بني النجار من يثرب وهم من اليمن) ومعهم بنو المطلب وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر الذين عقدوا إثر ذلك حلفاً بينهم وتعاقدوا على أن لا يتحدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم عن دخلها من سائر الناس إلا لأمرهم وكانوا على من ظلمه حتى يرد عليه مظلته، فسمت قريش ذلك الحلف «حلف الفضول»^(١) (وقد شهد الرسول (ص) هذا الحلف وكان ما يزال شاباً لم يوح إليه بعد).

وأضح أن هذا الحلف هو امتداد لحلف المطيين. ولم يبق خارجاً، من المطيين، سوى بني عبد شمس وبني نوفل، وذلك بسبب النزاع الذي كان قائماً بين بني عبد شمس وبين هاشم وابنه عبد المطلب كما رأينا. وهكذا يكون بنو عبد شمس (بنو أمية وبنو أبي العاصي) وبنو نوفل قد انضموا موضوعياً إلى فريق «الأحلاف» (لغة الدم). وبذلك أصبحت الحارطة القبلية القرشية في مكة زمناً الدعوة المحمدية كما يلي: بنو هاشم والمطلب ومعهم تميم وزهرة وعدي والحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسد وعامر من جهة أخرى، وبنو غزوم وسهم وحمج وعبد الدار من جهة ثالثة. وكان بين المجموعة الثانية والثالثة مصالح تجارية، مما جعل بني غزوم وبني عبد شمس يفتقرون في صف واحد ضد النبي وأهله بني هاشم.

هذه الشبكة من العلاقات القبلية - تحالفات للمرة والنصرة إضافة إلى علاقات الجوار - كانت تفسد حتماً دون للمسلم بأي فرد من هذه القبائل لأن كل سوء أو اذى يتعرض له الفرد تعتبر القبيلة مسألاً كلها. والقبيلة هي دائماً في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى، من حقها أن تطلب التعبد منها، فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة يسمي إليها بالنسب أو بالخلف أو بالجوار يندد بالتشعل تلز حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية، من بني غزوم وبني أمية وغيرهم، لم يستطيعوا إيداء أساء القبائل القرشية من المسلمين. والمحطيات التالية توضح ذلك بصفة ملموسة.

(١) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

روى البحاري وغيره أن النبي (ص) قال: «ما بعث الله نبياً إلا في منة من قومه». بالمعمل ذلك ما حدث مع رسول الإسلام تذكر مصاحداً التاريخية أنه عندما جاء الوحي إلى النبي (ص) يأمره أن «اصدع بما أمر وأقلد عشيرتك الأقربين»، دعا رجال عشيرته بني هاشم ومعهم من بني المطلب بن عبد مناف فكانوا معه ولزموا رجلاً، ولما اجتمعوا خطب فيهم فقال إن الرائد لا يكذب لعله، والله الذي لا إله إلا هو في رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لنموتن كما نأمون، ولنبعثن كما نبعثون، ولنحسب بما نعملون، وإننا لجلّة أبدأ أو الظر أبدأ فقال أبو طالب (عم النبي) ما أحب إلينا معلونك وأقبلنا لتصبحك ولشد تصديقنا لحديثك، وعزلاً هو أليك مجمون وأنا أحدهم، غير أني أسرعهم إلى ما أحب فأمض لما أمرت فوالله لا تزال أحوطك وأمسك، غير أن هي لا تطلوحي عن فراخ دين عبد المطلب فقال أبو طالب والله السوء، غدوا على يديه قبل أن يأخذ خيركم. فقال أبو طالب والله لنسمه ما بقناه^(٥). ومعلوم أن محمداً (ص) كان قد توفي والده عبدالله وهو جالس في بطن أمه (أو صبي في المهد) فكفله جده عبد المطلب، فلما مات كمله عمه أبو طالب وكان ما ير ل صبياً ابن ثمان سنين ويبدو أن كفالة أبي طالب لابن أخيه - دون أخوته الآخرين أبي لهب والعباس - ترجع إلى أن عبد الله والد النبي كان هو وأبو طالب أخوين لأب وأم أيسما كان أبو لهب والعباس من أم أخرى. أما عداوة أبي لهب للنبي (ص) فترجع - على صعيد القبيلة دائماً - في جره منها إلى ما ذكرنا (كان من لم خير أم أبيه) وإلى تأثير زوجته أم جميل، اخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس الذي كان هو الآخر من الد خصوم الدعوة المحمدية.

ومهما يكن، فلتثبت تاريخياً أن أبا طالب هو الذي مع وحى النبي (ص) من أدى قريش، عندما أخذ يذكر أصحابهم وأهلهم سوء. وقد تدخل كبار قريش مراراً إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة أهلهم وهكذا شكلوا ذات مرة وفداً يتألف من عتبة وشيبة ابني ربيعة بن عبد شمس، وأبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وأبي البختري العاصي بن هاشم بن المطلب بن أسد، والأسود بن المطلب بن أسد، وأبي جهل، عمرو - وكان يكنى أبا الحكم - بن هشام بن المغيرة بن عمرو بن عمرو، والوليد بن المغيرة بن عمرو بن عمرو، ونبيه ومنه ابني الحجاج بن حليفة بن سعد بن سهم، والعاصي بن وائل بن سهم. ولذا كان يتألف كما هو واضح من رؤساء المجموعة القبلية المتألفة لبني هاشم المتحالفة ضدهم. قالوا لأبي طالب: «يا أبا طالب إن ابن أخيك قد سب المتأ وعاب بيتنا وصفه أعلاماً وصلل أباداً، لئلا أن تكفه عنا ولما أن نخلي بيتنا وبينه، فذلك هل مثل ما نحن عليه من خلافه فتكبرك». وعندما لاحظوا أن محمداً (ص) يمضي في التهجيم على أهلهم ذهبوا شتية إلى أبي طالب وقالوا له، مهلدين^(٦) «إنا قد استهينك من ابن أخيك فلم نهبه عنا، وإننا والله لا نصبر على هذا من شتم قبائنا ونسبه أعلامنا وعيب المتأ حتى نكف عننا لو تنازلنا وإياك في ذلك حتى يملك أحد القريتين». أخبر أبو طالب محمداً ابن أخيه بتهديد قريش فيما مال منه ذلك شيئاً، مل مضى على نفس النهج الذي كان عليه. فاجتمع رؤساء قريش وقرروا هذه المرة مسلومة أبي طالب وإحراجه، فذهبوا إليه

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

معاملة من الوليد بن المغيرة المحرومي وقالوا له «يا أبا طالب هذا عيلة من الوليد أمة [أقوى] حتى في قريش وأهلها، فمَنَعَكَ فَلَكَ عقله وبصره وأَمْنُهُ وَلَدًا فهو لك، وأسلم إليسا ابن أخيك هذا الذي خالف بيتك ودين أبائك وقرى جماعة قومك وسفه أحوالهم، فقتله، فإِذَا هو رجل برجل» ورضى أبو طالب هذا العرض بقوة وعندهما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماضٍ في حمايه إبن أخيه، أرادوا الصلح عليه وعلى النبي (ص) بأَسْلُوب آخر «فوشت كل قبيلة على من فهم من المسلمين (استصغروا) بعديوهم ويصوبهم من دينهم» فلما رأى أبو طالب أن قريشاً قد تَمَدَّدَ بعد ذلك يدها إلى إبن أخيه جمع بني هاشم وبني المطلب «فدعاهم إلى ما هو عليه من مع رسول الله (ص) والقيام بدينه، فاحتضنوا إليه وقصروا معه وأحابوه إلى ما دعاهم إلا ما كان من أبي لهبة» فإنه استمر في معاداته لمحمد (ص)

أصبح الرسول الآن محمياً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك الوقت سيكون دافعاً^(٦) إلى عمه حمزة إلى الإعلان عن إسلامه في إطار من التعدي «القبلي» لمقصود الدعوة المحمدية ذلك أن أبا جهل المحرومي «مرُ رسول الله (ص) عند الصفا فأداه وشتته ومولاه لبد الله من جداه» [من تيم حنظله بني هاشم] نسمع ذلك فلم يلبث حمزة بن عبد المطلب (وصي) أن أقبل مترشحاً قومه راجعاً من قصص له «فلما أتته أبا عتبة [كنية حمزة] لورأيت ما لني من أخيك محمد أنصاً من لي بالحكم بن هشام [أبو جهل]» فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي جهل فلما وجدته جالساً في جماعة من قريش خاطبه عاصباً «وانشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول، فرددته فلي إن استطعت» فقام رجال من بني محرم ليصروا أبا جهل. غير أن هذا الأخير خاف أن يتطور الأمر إلى حرب قبلية لا نهاية لها فقام وقال لهم «دعوا أبا عتبة، فإن الله قد سببت بين أخيه سباً قبيحاً». فغادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فسلم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول (ص) يخبره بذلك^(٧)

وفي ملايسات «قبلية» مماثلة كان إسلام عمر بن الخطاب ذلك أن أخته فاطمة كانت قد أسلمت هي وزوجها وكانا يخفيان إسلامهما عنه لأنه كان شديداً على المسلمين (هو من قبيلة بني عدي حليلة بني مخزوم وبني عبد الدار = الأخلاف) فقد «خرج عمر يوماً مترشحاً سببه يريد رسول الله (ص) ورمطاً من أصحابه وقد ذكروا له أنهم قد اعتنقوا في بيت عبد الصفا... فلقبه بميم بن عبد الله فقال له. أين تريد يا عمر فقلل. أريد محمداً، هذا الصلبي الذي فرق امر قريش... فاقته. فقال له ميم والله لقد غرتك منك من نفسك يا عمر، أتري بيني وبينك تركبك نفسي على الأرض وقد قتلت عديداً (لاحظ أنه قال «بني عبد مناف» ولم يقل فقط «بني هاشم وبني المطلب» وذلك لأن عمر من بني عدي، فهو خصم قبلي خارجي، فلو قتل هاشمياً لكان على بني عبد مناف كدبهم أن يهبوا للقتل) وأصاف قاتلاً» وأتت سيرته إلى أهل بيتك فقتلهم أسراً قال وأي أهل بيتي؟ قال خنك وابن خنك وأختك فاطمة بنت الخطاب، فقد والله أسلماء، فخرج عمر وبطش بأس عمه وزوج أخته وضرب أخته فشقها فمحلته وأحمره بإسلامها فلما رأها تعطر دماً سدم

(٦) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٩

(٧) ان ربط إسلام الصحابة بهوادث اجتماعية هو من قبيل «أساليب الرواية»، ومن عمدة الأساليب أن يزعم أن الله إنما أراد شيئاً فجعل له سبباً وبطشة

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٩١.

وطلب منها صحيفة كانتا يقرآن فيها القرآن وفيها سورة وطه فقرأها وقال: وما أحسن هذا الكلام... ثم ذهب إلى النبي (ص) وأعلن إسلامه^(٩).

وهكذا فكل شيء يجري في «القبيلة» لا بد أن يخضع لخطوها. غير أن منطق «القبيلة» ليس وحيد الاتجاه. وهكذا فلما رأيت قريش أن صعوف عماد (ص) وأصحابه قد تعزرت بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب، وأن الإسلام أخذ يقشور بين القبائل واجتمعوا وانتمروا لم يكسروا كتاباً يعاقبون فيه علي بن هشام وبني المطلب على أن لا يكرهوا إليهم ولا يتكلموا بهم ولا يبرحوا شيئاً ولا يتبعوه منهم. فلما اجتمعوا لتلك كسوة في صحيفه ثم تعللوا وتواتروا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة تركبها على أنفسهم. فلما فعلت قريش ذلك فتمحلت يوهشم وبني المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب فدخلوا معه في شعبه [خارج مكة بين جبلي] واجتمعوا إليه. وخرج من بني هشام لموالبه إذ كان دائماً مع قريش عند الرسول (ص).

«امت مقاطعة قريش لبني هشام وبني المطلب نحواً من ثلاث سنين، ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قبيلة» إذا كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن «الصحيفة»/الميثاق كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل العربية الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هشام وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل. وإذا كانت «الصحيفة» قد أسلها منطق «القبيلة» فإن «القبيلة» ليست منطقاً وحسب بل هي وجدان أيضاً. وهكذا سينفض وجدان «القبيلة»، ما أبرمه عقلها. ذلك أن شخصاً يدعى هشام بن عمرو بن ربيعة من بني عامر بن لؤي (وتجد كانوا على الحيد بين المطيين والأحلاف) كان قريباً من ناحية الأم، لأحد بني هشام المحاصرين، فكان يحمل الطعام إليهم كل ليلة. ثم إنه اتصل مع أفراد آخرين ممن لهم علاقة قرابة، من ناحية الأم، مع بني هشام وانتفروا على نقض الصحيفة، فجاؤوا يجلس قريش بالكعبة، الواحد بعد الآخر، وأعلنوا عن عدم التزامهم بالصحيفة مبررين ذلك بأنهم لم يكرهوا قد وافقوا عليها. وهكذا انقسط عقد حصار قريش، فأخرجت الصحيفة من الكعبة فمرفت وخرج يوهشم من الحصار»^(١٠).

وبعد خروج أبي طالب من الحصار مرض مرض موته، فجاء إليه رعياء قريش يريدون أن ينزعوا منه صحيفة نفس لهم كف النبي محمد (ص) عن التمر من لألتهم مقابل إعطائه ما يرضيه من مال ونفوذ. ذهب إليه وقد منهم يتقدم أبو جهل من بني عمرو وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له: «يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت، وقد حضرنا ما ترى ونحرمنا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أمي، فادعه فعد له ما وعدنا منته ليكن لنا ونكف عنه وليدعنا ودينا ودمه رديته. فبعث إليه أبو طالب، فجاءه فقال: يا ابن أمي: هؤلاء أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليسطروك ولينادوا منك. فقال رسول الله (ص) نعم، كلهم واحدة مطوبها فليكون بها العرب وتكن لكم بها المعجم فقال أبو جهل نعم وأبيك. وعشر كلمات فقال: تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه. صمقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن نجعل الألفه إلهاً واحداً إن لم نركب لعبج. ثم قال بعضهم لبعض: والله ما

(٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٤٢ - ٣٤٦

(١٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٤ وما بعدها

هذا الرجل بمطليكم شيئاً مما تريدون فاطلقوا وانصروا على حين آياتكم». ويقول المفسرون إنه في هذا الحادث نزل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعِ الْفِتْنَةَ يَلْزُقْهُ اللَّهُ عَذَاباً شَدِيداً وَهُوَ عَذَابُ الْحَرِّ﴾ [وعجبوا أن جاءهم من غير متوقعين وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، اجعل الآفة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجيب، وانطق الملا منهم أن امضوا واصبروا على الحُكْمِ إن هذا لشيء يراد] (٢٨ من ١/٢٨ - ٦)

وعن أبي طالب هو وخديجة زوج النبي في سنة واحدة (قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة أعوام) ويحد النبي عنه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد ينتميه وبحمية فحرج إلى الطائف ويلمس نصرة من يقبض والمثمة بهم من قومه، غير أنهم رفضوا بعتف، إذ كانت لهم مصالح اقتصادية مع قريش، فأرسل محمد (ص) إلى الطعم بن عتي بن نوفل بن عبد مناف، في مكة، يطلب منه أن يجيره فأجاره «وأصبح للطعم وقد ليس سلاحه هو وبيوه وبنو أخيه مدحرج مسجود (الحرام - الكعبة) فقال له أبو جهل: أيجير أم متبع؟ قال بل يجير قال قد أجربا من أجرب، فدخل النبي (ص) مكة وأقام بها»^١

ومع أنه لم يتقدم أحد من بني هاشم لحماية النبي (ص) بعد وفاة عمه أبي طالب فإن «هواهم» كان مع محمد (ص)، ويقولوا كذلك حتى بعد أن هاجر إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وأخرون من بني هاشم على اتصال به بمدونه بالأخبار يدل على ذلك أن الرسول (ص) قال لأصحابه يوم بدر: إني عرفت رجلاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً (لقتل النبي) لا حاجة لهم بقتلنا، فمن لقي منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، ومن لقي أبا البختري بن هشام بن الحارث بن الأسد (الذي كان لول من سعى في نقض صحيفة المقاطعة) فلا يقتله، ومن لقي العباس بن عبد المطلب (عم النبي) فلا يقتله فإنه إلما أخرج مستكرهاً وما يدل أيضاً على أن بني هاشم قد أخرجوا مع قريش، لا من رغبة في قتال النبي ولكن فقط تحت ضغط التضامن القبلي، أن كثيرين منهم رجعوا من جيش قريش، بقيادة أبي جهل، ورفضوا المدخول في قتال مع النبي (ص) وذلك بمجرد ما أن علموا بنجاة الفضلة التجارية التي كان عليها أبو سفيان والتي جازوا أصلاً لانقاذها ولما رأى رجال أبي جهل ذلك قالوا لهم: «والله لقد عرفنا يا بني هاشم، وإن خرجتم معنا، أن هواكم مع محمد»^٢

- ٣ -

ولم يكن معمول «العيلة» محصوراً بين الطرفين الحامي للرسول (ص) والطرف الآخر المعادي، بل إنه كان يسري أيضاً داخل هذا الطرف الأخير الذي كان يتكون كسماً قسماً من قبائل متحالفة ولكن متنافسة يحكم العلاقات بينها منطق «أنا وأخي على غير عني، وأنا وابن عني على غيري»، وهو «المنطق» الذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة العزة لبني هاشم أولاد عمهم الأقرين ضد طغائهم بني غنوم أولاد عمهم الأبعدين. من ذلك مثلاً ما يحكى من

(١١) ابن الأثير، الكفيل في التاريخ، ج ١، ص ٦٤، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٥

(١٢) ابن هشام، ص المرجع، ج ١، ص ٦٦٩

أن أبا جهل قال، في سخرية وتهكم، عندما رأى النبي يدخل مكة مع الطعام بن عبد بن نوفل بن عبد مناف الذي أجاره: «هنا نيكم يا بني عبد مناف»، فرد عليه عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، وكان من كبار قريش للمعادين للنبي، ودّ عليه قائلاً: «وما تنكرون أن يكون منا بهي كرمك»^(١٣). ومن ذلك أيضاً ما يروى من أن النبي (ص) مرّ على أبي جهل وأبي سفيان وما يحدثان، فلما رآه أبو جهل ضحك وقال: «هنا بني بني عبد مناف غضب أبو سفيان وقال: انتكرون أن يكون لبني عبد مناف بهي»^(١٤). (لنذكر أن أبا جهل من زعماء بني مخزوم)، بل إن أبا جهل نفسه لم يتردد في إظهار نعرته القبلية ضد بني مخزوم عندما رأى هؤلاء يحسجون على أبي طالب لكونه أحار واحداً من المسلمين الذين عادوا من الحبشة عندما شاع خبر تصالح قريش مع النبي، وكان هذا الرجل مخزومياً فقد هتف إلى رجال من بني مخزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد سمعت ما بينك وبين عبد مناف فإياك ولصاحبنا نحب ما قال: إنه استجارني وهو ليس أجنبي، وإن أنا لم أسمع ابن أجنبي لم أسمع ابن أجنبي. فقام أبو جهل فقال: يا معشر قريش، والله لقد أكرهتم على هذا الشبح [أبي طالب]، ما تزالون توثقون عليه في جوارحه من بين قومه. والله لأنتهين عنه لو أضومّ معه في كل ما قام به حتى يبلغ ما أراد. فقالوا بل نتصرف به يا أبا جهل»^(١٥).

وما يكشف عن تناقض العلاقات التنافسية بين بني أمية وبني مخزوم إزاء نبوة محمد (ص) ما يروى من أن أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام والأعشى بن عمرو بن دهم الطفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة ليعصموا من رسول الله (ص) وهو يصل من الليل في بيته، كل منهم حل حدة. فلما تعرف الأعشى على صاحبه جاء إلى أبي سفيان وطلب رأيه في الكلام الذي سمعه من النبي (ص) فقال له: «والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها»، ثم ذهب إلى أبي جهل وسأله عن السؤال فأجاب: «تنازعنا نحن وبنو عبد مناف: أطعوا فأطعنا، وحلوا فحللنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تماعبنا على الراكب وكنا كغربي رهبان قالوا: منا بهي ينگه المرحي من السماء، فمضى يدرك مثل هذه. والله لا يؤمن به أبداً ولا يصده»^(١٦). ومن قيل هذا ما يروى من أنه في موقعة بدر خلا أبي بن شريق بله جهل فقال له: «أترى محمداً يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله وقد كنا نسبه الأوس لأن ما كذب قط ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السدانة والرفلة والمشورة ثم تكون فيهم النبوة فأي شيء ليس»^(١٧). وتقول الرواية إنه عندما سمع ابن شريق ذلك ضاخر هو وقومه بنو زهرة وكانوا في ثلاثمائة رجل وترك أبا جهل وقومه وحدهم في مواجهة المسلمين.

بل إن معمول القبيلة «القبيلة» يمارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة بل بين الأخوين الشقيقين

-
- (١٣) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٥٥.
 (١٤) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهاتين آيات القول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٥٤٥.
 (١٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧١.
 (١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣١٥ - ٣١٦.
 (١٧) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢ (بروت - دار المعرفة، [د ت])، ج ٢، ص ٨٢.

وهكذا فسيه بني غرور بعضها شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى لم يكن موقعها وحداً وثباتاً في جميع الحالات. فإذا كانوا كجموعة يظهرين متحدتين ضد بني هاشم ومنافسين مع بني أمية فإنهم كانوا محكومين، فيما بينهم، بعلاقات النعمة والصلحية، حتى ولو كانت لعائدهم حصرتهم. وما يكشف عن ذلك ما يحكى من أن رجالاً منهم ذهبوا إلى هشام بن الوليد، حين أسلم أخوه الوليد بن الوليد بن المغيرة، ليطلبوه منه وليعاقبوه فقالوا له: «إنا قد أردنا أن نعبد مولاهم (الذين أسلموا من بني غرور وكانوا ثلاثة) على هذا الذين اتفقوا علينا لا نأمن دسائسهم في هربهم حال هدا، فليحكم به معائنه وإياكم معه». فاقسم بالله أن قتلهم لا يقتل أشرفكم رجلاً^(١٨)

- ٤ -

هذه العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقريش بمصنفة رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسدي/دموي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيحجر الوضع في مكة تعجيراً، سيشتعلها حرباً أهلية شاملة، ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعمة الأقباط ونظام الجوار. غير أن هذه العلاقات نفسها لم تكن، من جهة أخرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المخيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل، لأن النبي صاحب الدعوة منهم، وهذا ما لم يكن يقبله بنو عمومته الأقربون بنو أمية، ولا الأبعدون بنو غرور.

ولمّا هذا «الثبات» في العلاقات القبلية في مكة وما وافق ذلك من تعذيب المستضعفين لذين لا قبائل لهم تحميهم، واصطهاد ومضايقة أبناء القبائل، اضطر النبي إلى إيفاد هؤلاء إلى الحبشة مهاجرين، إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تثنى لنفسها طريقاً للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حدوثه إلا بقيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكية من خارجها، وتضربها في الأساس المادي الذي تقوم عليه. ذلك ما أدركه الرسول (ص) إذ بدأ، بعد أن عمل على تهجير جل أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة، في عرض نفسه على القبائل العربية - غير القرشية - أثناء مواسم الحج. عليه يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم لها القوة العسكرية الخارجية المطلوبة^(١٩). وكما

(١٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١

(١٩) مسائل كثير من الباحثين المصاعدين عن الأسباب التي دفعت النبي (ص) إلى دعوة أصحابه إلى الهجرة إلى الحبشة، وقد قدم مؤتمري واب هذا من الترميمات وجع منها واحد زعم أن النبي الذي حل النبي (ص) على ذلك هو حدوث انقسام داخل الجماعة الإسلامية الأولى. قسم مع أبي بكر وقسم مع عثمان بن مظعون، وهذا في نظونا مجرد تخمين لا يستند إلى الوثائق الكافية، ذلك أنه فضلاً عن كون هذه الفرضية لا تأخذ بعين الاعتبار مكانة أبي بكر فإن الهجرة إلى الحبشة كانت، في رأينا، جزءاً من الاستراتيجية التي سمحت لها استراتيجية البحث عن حليف في القبائل العربية للمعسكر من ضرب قريش من الخارج، وهذا ما كان يتطلب إبراز الساحة من المسلمين أثناء القتال القرشية حتى لا تتطعم قريش دهائن تقطع بهم على النبي في حال التحالف مع «قوة خارجية» أو تحملهم على الإرتداد عن الإسلام بدعوى تحالف محمد مع عدو حُرّحي

سرى تعاملت معه القبايل التي خاطبها على أساس أن الأمر يتعلق بـ «مشروع سياسي»
معاوضته انطلاقاً من حساباتها السياسية.

وهكذا أخذ النبي (ص) يتردد على الأسواق في مواسم الحج، فعرض نفسه على قبيلة
كندة فأبوا عليه، وعلى قبيلة كلب فلم يقبلوا منه، وأتى بني حنيفة فلم يكن أحد من العرب أتبع
عليه ردّ منهم^(٢٠). وعرض نفسه على بني عامر بن صعصعة فقال رجل منهم: «ولقد لو أني أحدث
هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب» ثم أخذ يفلوس النبي فقال له: «لأريت إن سعى بابعدك على
أمرك ثم أظهرك الله على من عاصاك، أليكون لنا الأمر بين يديك؟ فقال النبي: «الأمر إلى الله بهصبة حيث
يشاء» فقال له: «تتهدّد بمودنا للعرب دونك، فلماذا أظهرك الله كان الأمر لعربنا، لا حاجة لنا بأمرك»^(٢١).

ثم أتى مجلس شيان بن ثعلبة، ومعه أبو بكر - كما كان الشأن في الغالب في اللقاءات
السابقة، فتحدث أبو بكر وألقى عليهم جملة أمثلة من نوع: «كيف العدد فيكم؟» و«كيف
المنعة فيكم؟» و«كيف الحرب بينكم وبين عدوكم؟»، فلما أجابوه بما يسىء عن قوتهم
وشجاعتهم سألهم: «لو قد بلغكم أنه رسول الله؟ فما عوداه». فرد عليه أحد رؤسائهم،
مفروق بن عمار: «قد بلغنا أنه يذكر ذلك، وإلى ما تدعو إليه يا أخا قريش؟». فتقدم رسول الله (ص)
لقال: «أدعوني شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأني رسول الله»، وإلى أن تؤذوني وتصروني فإن
قريش قد ظهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستمت بالباطل من الحق» فقال مفروق: «هذا شأنه بن
قبيلة شيبخا وصاحب ديناه فقال هاتيه: «قد سمعت عفاك يا أخا قريش، وإلى أن ترى أن تركنا ديننا
وآلهتنا إلهك على دينك لمجئس جلسته إلهاء ليس له قول ولا غيره ذلك في الرأي وقلة نظري العاقبة، وإنما
تكون الرلة من العجالة ومن رولنا قوم نكره أن يعقد عليهم عدا، ولكن ترجع ومرجع، وننظر ونظرة ثم
قال: «وهذا الفتى بن حارثة شيبخا وصاحب حربنا». فقال الفتى: «قد سمعت عفاك يا أخا قريش
والجواب هو جواب هاتيه بن قبيلة» وإنما إنما نزلنا بين حريصك الهامة والسيادة أنهار كسرى ومياه
العرب فلما ما كان من أنهار كسرى فذهب صاحبه غير مغمور وعذره غير مقبول وإنما ما كان من مياه العرب
فدنيه مغمور وعذره مقبول وإنما نزلنا على عهد أعداء علينا كسرى أن لا نضعفت حدثاً ولا نؤوي مُحدثاً، وإلى
أرى هذا الأمر الذي تدعونا إليه هو مما نكرهه الملوك، فإذ أحببت أن تؤويك وتصرك بما يلي مياه العرب
فعدنا». فقال رسول الله: «أما ألسنكم في الرد إذ أنصحنم بالصدق، وإن دين الله لن يصيره إلا من عاصه
من جميع جهاتيه»^(٢٢) قال الراوي: «ثم دعما إلى مجلس الأوس والخزرج فلما عفا حتى يذهبوا
السبي (ص) ...»^(٢٣).

في إطار هذا النوع من المفاوضات والحسابات والاحتياطات تمت بيعة العقدة الأولى
والثانية اللتين دشنتا الدعوة المحمدية بها مرحلة جديدة تماماً، مرحلة الهجرة إلى المدينة

(٢٠) ابن هشام، نصي للرجع، ج ١، ص ٤٢٤

(٢١) نصي للرجع، ج ١، ص ٤٢٥

(٢٢) وأصح من هذا إن كان النبي (ص) لم يكن يطلب مجرد الحماية وإنما كان صاحب مشروع

واستراتيجي

(٢٣) السهيلي، الروي الألف في خبر البيرة النبوية لابن هشام، ج ٤، ص ١٨١ - ١٨٢

والشروع في تأسيس الدولة. والتفاصيل والملاسات، القلة والياسية، التي تمت فيها البعان كانت كما يلي:

كانت تسكن ثوب قبيلتان مجاثيتان، الأوس والخزرج، قيل تزحنا إليها بعد اسيار سد مأرب، وكان يقطعها قلعها قباثل من اليهود أشهرها بنو عريظة وبنو النضير وبنو قشعاع وبنو سؤا حصوناً يحتمون بها إذا صاعوا. قتل عليهم الأوس والخزرج قاتلوا الساكن والحصول إلا أن القلة واحكم إلى اليهود. ثم نشب نزاع بينهم وبين الأوس والخزرج فاستنجد هؤلاء بنو عمرو منهم من اليميني الذين كانوا قد نزلوا الشام، فالتجدهم وتقلبوا على اليهود وصار الأمر إليهم. ومع مرور الزمن حدثت احتكاكات قلبية بين الأوس والخزرج تطورت إلى سلسلة متوالية الحلفيات من حروب «الأيام» كان كل طرف فيها يتحالف ضد الطرف الآخر مع اليهود ويبحث عن حلفاء آخرين خارج يثرب. كان من حروبهم «يوم محسن ومصرس»، أهمهم فيه الأوس «همزة قبيلة لا يبرموا مثلها»، فاضطر قسم منهم إلى مواعدة عدوهم الخزرج ببسب رفض قسم آخر منهم، وهم بنو عبد الأشهل، فأبوا إلا الاستعداد لأحد المنار. ثم سار الأوس إلى مكة لتحالف فريشاً على الخزرج وأظهروا أنهم يريدون العمرة^(٢٤). وهناك في مكة التقى بهم محمد (ص) وتعرف على قصبتهم وقال لهم: «هل لكم فيما هو خير لكم مما جئتم له» فهداهم إلى الاسلام وشرح لهم قصيته فتحسوا لها أحدهم، وكان شاباً وقال: «هذا والله خير مما جئنا به»، فبهره رئيس الوفد قاتلاً «دعنا منك بعد حنا لمر هذا حكة»^(٢٥). ثم مضى وفد الأوس في مهمته فعقد حلفاً مع قريش، غير أن أبا جهل وعيمهم كان عائداً علياً عاد أنكره وصلى في فسحة.

ثم نشب نزاع آخر بين الأوس والخزرج فتحالف الأوس مع يهود بني قريظة وبني النضير فكان «يوم بعاث» الذي انتهى باتصال الأوس^(٢٦). وفي الموسم التالي ذهب وفد من الخزرج إلى مكة للحج والعمرة فالتقى بهم الرسول (ص) وعرض عليهم نفسه. وكان اليهود في يثرب قد قالوا لهم، في إطار نزاع كلامي معهم: «إن سبنا بميثوث الآن قد اطلت دمانه، تبعه نقتلكم معه نخل عاد وإرم». عليا كلمهم الرسول (ص) قال بعضهم: «علسون والله إنه لنبي الذي نؤمنكم به يهود، فلا تشفكنم إليه» فجابوا محمداً (ص): «ما دعاهم إليه بأن صدقوا وتؤمنوا به ما عرض عليهم من الاسلام، وقالوا إنما قد سرنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فمضى أن يجمعهم الله بك، فتقدم عليهم فدعاهم إلى أمرك وعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين»^(٢٧). وفي العام التالي جاء وفد منهم يتكون من اثني عشر رجلاً سالتوا الرسول (ص) في «العفة» و«دبوعه» على الاسلام، ولكن بدون الالتزام بالقتال معه. وتلك هي بيعة العقبة الأولى وقد بعث معهم الرسول (ص) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ليعلمهم القرآن وكان

(٢٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٤١٧

(٢٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٧

(٢٦) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٧

(٢٧) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٩

بعضي بهم، وذلك لأن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤثمه بعض^(٢٨) وهكذا أخذ الإسلام ينتشر في المدينة

وفي العام التالي، وأثناء موسم الحج كذلك، قدم إلى مكة وفد يثرب وكان يضم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من المسلمين. فتواعد المسلمون أثناء الموسم مع النبي (ص) في «العقبة» مرة أخرى، فتسللوا إليها مستخفين، فجاءهم النبي (ص) ومعه عمه العباس، وم يكن قد أسلم بعد «إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق منه». فتكلم العباس مخاطباً الوفد «إن محمداً ما حدث قد علمتم وقد منعنا من قوسا عن هو على مثل رأينا فيه فهو في أمر من قومه ومعه في يده، وأنه قد لى إلى الاتجار اليكم والمحقوكم، وإن كنتم ترون أنكم وافقون له بما دعوه إليه وما يشاء من خالفه، فأنتم وما تحمّلتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخالفوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن ندعوه فإنه في عمر وسعة من قومه وبالله». فقبلوا منه ذلك وطلبوا من الرسول (ص) أن يكلمهم فقال: «أنايكم على أن تحموني بما تحموني به سواءكم وإبناءكم» فوافقوا واستدرك أحدهم قائلاً: «رسول الله إن بيتنا ويون الرجال حبالاً وأنا قاطعوها، يعني اليهود، فهل عسيت إن نص فعلنا ذلك ثم نغضرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فأجابهم الرسول (ص): «هل لئم الدم، المدم المدم أي ما هدمتم من الدماء أهله والعكس أيضاً، ثم أخاف «لنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سألتم» ثم طلب منهم أن يغيثوا اثني عشر نقياً يومنون عنهم فحبسوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فبأيهم وبأيهم، وتلك هي العقبة الثانية^(٢٩)، وبعثها «بيعة الحرب»^(٣٠).

اختلف الطرفان ففعل وفد يثرب إلى ملده وعهد النبي إلى مكة، وفي هذه الأثناء سزلت عليه آية القتال: «أبذل الدين يفتنون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم يذبحون إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت سولمغ وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرون الله من ينصرون إن الله لمصوي حريبر» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤٠). «في أبذل الله تعالى له (ص) في الحرب ويأجبه هذا الحفي من الأصهار [مسلمو يثرب المدينة] على الإسلام والنصرة به ومن أتبعه وأرى اليهم من المسلمين أمر رسول الله (ص) أصحبه من المهاجرين من قومه ومن معه منك من المسلمين بالخروج إلى المدينة والمجرة إليها والمحقو باخوانهم من الأنصار»^(٣١) فخرجوا جماعات ووجدوا رجلاً وساء، ثم التحق بهم في النهاية رسول الله (ص) ومعه أبو بكر، كما هو معروف

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وينتدي أخرى كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدنية فتكون مرحلة تأسيس الدولة والحرب، ان هذا لا يعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا ان النهج التبشيري السلمي يبقى قائماً دائماً، ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد. إن الصراع مع قريش الذين حاربوا الدعوة المحمدية دماً عن مصالح معينة سيتقل هذه المرة إلى مرحلة لوقي، مرحلة صرب تلك المصالح

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤٧

(٣٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٥٤

(٣١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٧

نفسها وهكذا منشق الدعوة المحمدية طريقها إلى «الدولة» عاملة في واجهتين: إساءة الداحي من جهة، وعارضة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمتها الحرب النفسية وصرب المصالح، من جهة ثانية، حتى إذا اضطرب قريش إلى الاستسلام والدخول في الإسلام أصحلت الدعوة/الدولة إلى مرحلة أخرى جديدة، مرحلة العمل على إدخال القبائل العربية في الإسلام، طوعاً أو كرهاً. وتلك مرحلة مستزك الخدمت عنها إلى الفصل السادس، أما لأن صفتنصر على التعرف على أهم الأسس التي قام عليها البناء الداخلي للدولة المدعوة، فهي التي تنتمي إلى حديث «القبيلة»

- ٥ -

كانت القضية الأولى التي كان لا بد أن تواجه الرسول (ص) في المدينة هي تنظيم «عيش» المهاجرين الذين عادوا مكة تاركين ديارهم وممتلكاتهم. وقد أظهر اهتمامه بهذه القضية في أول خطبة القاها بعد وصوله إلى المدينة، إذ حصصها كلها لهذا الموضوع. قال بعد أن حمد الله وأما بعد: «يا أيها الناس، قد دعونا لأنفسكم، نملن والله ليصغر أحدكم، ثم ليسر غمه ليس ظاراع، ثم ليقول له رب، وليس له ترجم ولا حاجب بحجة دونه، ألم ياتك رسول فيملكك، وأنتك مالا وأهلك عليك، فما مئمت نفسك؟ فيظنر بما وشالا فلا يرى شيئاً، ثم ينظر فداه فلا يرى غير جهنم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو شق من ثمره طبعه، ومن لم يجد بكلمة طيبة، فإن بها لجرى الحسنة عشر أمثالها إلى سبعة ضعف والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(٣٢)

دعوة واضحة إلى التضامن والتكافل بين جميع المسلمين، بين الأنصار والمهاجرين وكان المهاجرون قد نزلوا عند أحوائهم في الدين، الأنصار، في دورهم ومنازلهم. ولكي يحسم لرسول (ص) هذه الدعوة إلى واقع اجتماعي ملموس سر نظام «المواخاة» - عاى بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، وكانت المواخاة على «الحق والمساواة»^(٣٣) بما في ذلك حق التوارث فالرحل يرث صاحبه الذي تأخى معه حتى ولو لم يكن من أقربه إن ه لآخوة في الدين، تقوم هنا مقام الأخوة في النسب، وبذلك حلت «الأمة» و«الامة» محل القبيلة والعشيرة ومع ذلك، فإن تجاوز «القبيلة» بصورة كاملة ونهائية لم يكن ممكناً. فالدعوة إلى «الأمة» مارالت في بدايتها. ولذلك كان لا بد من أن يضى شيء خاص «القبيلة» بعد مرل المهاجرون أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار، أصدقاء أو أقارب. إلخ. أما «معراء» من المهاجرين الذين لم تكن لهم قبائل، وهم «المستحصرون» الذين تحدثنا عنهم في المرحله المكبه، فقد اذن الرسول (ص) لهم بأن يتأموا في المسجد ويكفل هو والمادرون من أصحابه بإطعامهم وقد عرف هؤلاء باسم «أهل الصفة» لأنهم كانوا يلبسون إلى صفة المسجد،

(٣٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٠ - ٥٠١

(٣٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٢٣٨

أي المكان المسقوف منه وكان من بينهم أبو ذر الغفاري وعجل بن ياسر والمقداد وأبو حذيفة بن اليمان... إلخ»^(٣٤).

هذا عن مسألة «الميثاق»، أما للسئلة الثانية فهي مسألة «التعايش» بين مختلف العشرات التي أصبحت تقطن المدينة، إذ بدون نظام يضمن التعايش السلمي، بل التعاون فيما بينها، لن يصبح في الإمكان القيام بملهمة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة. في هذا الإطار، ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ «الصحيفة»/المعاهدة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا تخرج بها من عجال «الفكر فيه» يوم كتابتها، كما يعمل كثير من الباحثين والكتاب المعاصرين، عربياً ومشرقين. إن أصدق تعريف لهذه «الصحيفة» هو ما قاله عنها ابن اسحاق. قال: «وكتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم»^(٣٥) ف «الصحيفة»، إذن، هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود وفيما يلي نصها، وقد رتبنا فقراتها حسب موضوعاتها:

١ - تبدأ «الصحيفة» بتحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة فتقول: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إني أنا واحد من دون الناس». وهكذا فالطرف الأول في المعاهدة فئتان: مؤمنون... ومسلمون (من قريش ويثرب ومن لحق بهم). وهذا التمييز بين «المؤمن» و«المسلم» في ذلك الوقت كان له معنى خاص، نوضحه الآية التي نزلت فيها بعد ونصها: «لَا تَجِدُ الْأَعْرَابَ آمَنًا قُلْ لَمْ تَزِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا تَسْلَمْنَا وَلَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِفُكُمْ [= لَا يَنْقَضُكُمْ] مِنْ أَصْلَابِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ فَصِيرٌ وَحِيمٌ» وتأتي الآية التي بعدها لتحديد هوية المؤمن. «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْثُوا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (الحجرات ١٤/٤٩ - ١٥). أما مجرد «المسلم» فهو من أعلن الخضوع للإسلام، ويجوز أن يكون ما يظهر غير ما يبطن. وبعبارة صهرنا يمكن القول إن «المؤمن» هو من كان إسلامه عاقدياً، أي هو مسلم عن عقله، وبالتالي فهو «مواطن» في «الأمة». أما مجرد «المسلم» للإسلامه «سياسي» (الاعتراف بالدين الجديد وبسلطة دولته). وكان هناك في المدينة ما يبرر هذا التمييز: كان هناك المؤمنون الصادقون وهم المهاجرون والأنصار، وكان هناك «المنافقون» وهم جماعة من أهل يثرب أظهروا إسلامهم ولكنهم كانوا يبطنون العداوة والحقد لحمد وأصحابه. وبما أنهم قد أعلنوا إسلامهم فلقد كان اسم «الأسلام» يجمعهم في «أمة» - أي ملة - واحدة مع المهاجرين والأنصار، وذلك في مقابل «الأخر» الذي كان يتألف كما سبى من مشركين ويهود.

٢ - بعد تحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة تعمد «الصحيفة» إلى بيان «الظلم الداخلي» الذي تسبب عليه الفئات التي يتكوّن منها المجتمع الجديد. وهكذا فكل فئة من

(٣٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٣٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٠٦.

فئات المؤمنين والمسلمين، المهاجرين والأنصار والمسلمين من أهل ميثرب، فواصل العمل - والعانون- الذي كانت تعمل به، قبل الإسلام، في مجال أخذ الديارات واعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأمرى والعمل بالعدل في اقتدائهم - المهاجرون من ميثرب على رباعهم يعاقبون - بينهم، وهم يقاتلون عنهم - بالمعروف والقسط بين المؤمنين - وهو موقف على رباعهم يتعاقبون معانهم الأولى وكل طائفة تعدي عليها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. ويتوسلعة - وهكذا تذكر الصحيفة أهل يثرب طائفة طائفة. ثم تنص الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض. - أن المؤمنين لا يتركون مديراً [مطلقاً بالدين] بينهم أن يخطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يجالط مؤمن مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين [هم جميعاً] على من بنى منهم أو أبى نصيحة ظلم [عظيم ظلم] أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيدهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كفر ولا ينصر كافراً على مؤمن، وإن دمه لله واحدة، يجير عليهم أديانهم [إذا أجاز الضعيف منهم أحداً فإن ذلك يلزم الجميع]. وإن المؤمنين بعضهم مولاي [أولياء] بعض دون الناس وإنه من بيت من بيوتهم [أسلم] فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن مسلم المؤمنين واحد لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم [لا يصلح أحد منهم العدو بغيره فالصلح بغيره المسلمون جميعاً] هو من اختصاص الدولة وليس من اختصاص القبيلة، وإن كل غزوة غرت عنها يغرب بعضها بعضاً [المحروم للمرو والقتال يكون بالتأري بين القبائل]، وإن المؤمنين بيوتهم بعضهم على بعض في مال فداهم في سبيل الله [دمائهم في الجهاد متكافئة، القوي كالضعيف]، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى والهدى. وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بنة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً (= يحمي جانباً ويحول دونه ودون القصاص منه) ولا يأويه، وإنه من نصره أو أوله فإن عليه لعنة الله وعظه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل [يطالب بأكثر من قيمة العظم الذي قام به الحاني الذي دخل في حياته]

٣ - ذلك عن الطرف الأول ومطامه الداخلي. أما الطرف الثاني، وهم اليهود، فتقرر الصحيفة في شأنه ما يلي: «وإن اليهود يعصون مع المؤمنين ما دأبوا عليه» (= يتحملون مصيبتهم من صفات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وإعهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب. «أمة» (= جماعة) واحدة مع المؤمنين. وهكذا - «إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأصهارهم، إلا من ظلم وإثم فإنه لا يوتغ (= لا يضر) إلا نفسه وأهل بيته، وإن لليهود مثل ما لليهود بني عوف». وهكذا بالنسبة لجميع طوائف لليهود وتضيف الصحيفة: «وإنه لا يخرج منهم - من اليهود - أحد إلا يدين محمد (ص)، وإنه لا يحجر على ثار يخرج، وإنه من فتنك، فبفسه فتنك وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أمر هذا [= حل الرضا به]، وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم [= في الحرب]، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم [= بين المسلمين واليهود] النصح والتصية، والبر دون الإثم، وإنه لم يأتهم أمرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم وإن اليهود يعصون مع المؤمنين ما دأبوا عليه».

٤ - ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب وتنص على الدفاع المشترك عنها من جهة.

(٣٦) رباعهم. حلفتهم السابقة يتقاتلون يعطون ديارات قتلهم.

(٣٧) عنهم: أسيرهم.

«إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الحار كالنفس غير مُضَارٍّ ولا آثم، وفيه لا تُجَاهَر حرمة إلا بإذن أحدنا» [= أهل يثرب]. ومن جهة أخرى. «إن بينهم [المُتَعَامِلِينَ بِهَذِهِ الصَّحِيفَةِ] النَصْر على من دعم يثرب وإنا دَعَوْنَا إِلَى صِلَاحِ يَصَالِحُوهُ وَيُلسِنُوهُ، فَإِنَّهُمْ يَصَالِحُونَهُ وَيُلسِنُوهُ. وَأَنَّهُمْ إِذَا دَعُّوا إِلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ، عَلَى كُلِّ أُمَّةٍ حَصَّتْهُمُ مِنْ جَنَّتِهِمُ الَّذِي قَلْبُهُمْ».

٥ - وتقرر الصحيفة أنه لا يجوز لمُشْرِك ولا لليهود من أهل يثرب أن يجبر أي شيء لقريش، ويعني الحر. إن الطرف الأول (المؤمنون) يعلن للطرف الثاني أنه في حالة حرب مع قريش، فيجب الامتناع عن مساعدتها بأي شكل كان. وهكذا تؤكد الصحيفة: «أنه لا يجبر مُشْرِك [= من أهل يثرب] مَالًا لقريش ولا نفسًا ولا يحول دونه على مؤمن»، وأيضًا: «إذ لا يجاز قريش ولا من نصرها»، (والكلام هنا مع اليهود).

٦ - وتقرر الصحيفة أن المرجع في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين اليهود. وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين «وأنكم معها اختبئتم به من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد» ثم تؤكد، والخطاب لليهود: «(إنه ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ص) وإن الله على أثنى ما في هذه الصحيفة وأبره».

٧ - وتختتم الصحيفة بالتأكيد على أَنَّ العلاقات في يثرب يجب أن تبقى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن فتقول: «وإن لم يردوا الإنم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله من أصنق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وأثم، وإنه من خرج امرء ومن قصد آمن بالندبه، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جاز لم سر واتقى ومحمد رسول الله (ص)» (جاءَ له كذلك).

تلك هي «الصحيفة» الشهيرة التي هي بمثابة ونظام داخلي للجماعة المؤمنين والمسلمين، في شؤون الجنائيات والحروب خاصة، من جهة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، ومعاهدة حرية بالأحرى. ولا بد من استحضار هذا الحاسب الثاني لهم المال الذي سيتهي إليه يهود المدينة، كما سنرى في الفصل القادم.

ما يعني التأكيد عليه هنا، الآن، هو أن والعقد الاجتماعي الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو «عقد» حرري. وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تطهير الحروب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم، وما دام الإذن الإلهي بالقتال قد اُقتَرِنَ بالاذن بالحجوة، كما بينا قبل، فإن تبديع الرماله أصبح يتوهم على تحقيق النصر على قريش. ولذلك كان العمل من أجل هذا الهدف على رأس الأولويات.

وبقى بعد هذا أن نسأل: لماذا أصرَّت قريش على «الشركة»: على الدفاع عن آلتها وأصنامها؟

إنه سؤال يعود بنا إلى بدليات الدعوة من جديد، إلى مكة. إن «الفيلة» إذا كانت

تفسر إطار السلوك في المجتمع القبلي وآلياته، من تناهر وتناصر، قائما لا تفسر «دوافع»
 ذلك السلوك دوافعه الموضوعية إن «القبيلة» هي التي تشرح ما خفي على هذا المستوى
 وقبل أن ينتقل إلى الحديث عنها لا بد من كلمة حكامه عن طبيعة الدور الذي لعبته «القبيلة»
 وعن إمكانيات تجاوز «الأمة» لها وحدود ذلك التجاوز

- ٦ -

نصّح من المعتقدات التي عرّضها في الفهرام المسالفة أن «القبيلة» قد قامت بالسياسة
 للدعوة المحمدية بدورين مختلفين تماماً: فمن جهة مكنت خصومها، وهم الملأ من قريش،
 من ضرب حصار صدها، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا
 في المرحلة المكية كلها ١٥٤ فرداً (في مدى ١٣ سنة، منهم ٨٢ كانوا قد هاجروا إلى الحبشة)
 ومن جهة أخرى وفرت «القبيلة» نفسها الحماية والمنعة للرسول (ص) أولاً، ولأصحاب
 العشائر والقبائل من المسلمين ثانياً، فكانت من هذه الناحية عاملاً أساسياً في بقاء الدعوة
 حية تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المفروض عليها.

وهناك جانب آخر قامت به «القبيلة» بدور مزدوج، سلبي وإيجابي معاً ففي بداية
 الدعوة، وفي المهد المكي عمومًا، كان الدخول في الإسلام فردياً ومعلوم أن محاولة كسب
 الأفراد، بوصفهم أفراداً فقط، عملية صعبة جداً، في المجتمع القبلي، لأن الفرد في هذا
 المجتمع إنما يجد هويته وشخصيته ومكانته في قبيلته وبواسطتها، فالحروج من القبيلة أشبه
 بالانتحار ولا يمكن لمن ينسحق من قبيلته أو يقوم بعمل يتحداها به، لا يمكنه أن يعيش
 بمفرده بل لا بد له من الانسحاب إلى قبيلة أخرى بالحلف أو الولاء. وبما أن الإسلام كان يتجه
 إلى الأفراد، من أي قبيلة كانوا، فإنه قد خلق بين هؤلاء الأفراد من روابط التضامن من
 بضاهي تلك التي تقوم داخل «القبيلة» ومن هنا كانت «المقبلة» بالسياسة للمؤمنين بمثابة
 «قبيلة روحية» توفر لهم ما هم في حاجة إليه من التضامن والتكافل والاطمئنان النفسي
 وهذا في الحقيقة هو مضمون مفهوم «الأمة» الذي طرحته الدعوة المحمدية كبديل لهذه القبيلة
 حصرياً بعد الهجرة إلى المدينة. إن «الأمة» من «الأم» أي القصد والانجاء، ومنه أيضاً
 «الإمام» الذي يؤم بالخلافة، بتقدمها وهي تتجه وتسير معه في مس الانجاء وهكذا
 فالعلاقات في «الأمة» لا تقوم على النسب كما هو الحال في «القبيلة» بل إنها تقوم على
 الاشتراك في القصد والانجاء واتباع إمام، أي قائد.

مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من
 شرط قيام «الأمة» انقضاء «القبيلة»، فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً
 متضامين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي
 داخلي، وهذا ما حصل فعلاً بـ «أمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيفة النبي» عمدة
 ملاحها الرسمي، وفي نفس الوقت نظامها الداخلي، كانت تتكون منذ البداية من مجموعات
 منهم المهاجرون وهم من قريش (قبيلة)، والأنصار وهم قبائل حارست «الصحيفة» عن ذكر

اسمائها، مثلما حرصت على ذكر قبائل اليهود، الطرف الثاني في العقد. وعندما بدأ الإسلام في الانتشار السريع بفعل الغزوات، وتأثير فتح مكة، بكيفية خاصة، أخذ الانتماء إلى الأمة يتم على مستوى «القبيلة». فالقبيلة ككل هي التي كانت تعلن إسلامها، أي ولائها السياسي ودخولها في الدين الجديد. وكان شيخ القبيلة، أو ساداتها هم الذين يؤمونها عنها في ذلك. بعد هذا تأتي مرحلة الانتماء الفردي، العقدي، وذلك من خلال عمل الدين كدافع يبعثهم النبي إلى القبائل «لعلوا الناس دينهم». ولم يكن هذا العمل العقدي يمارس صدق على القبيلة والعشيرة، بل كان يتم داخلها.

نعم لقد شجب النبي (ص) المعصية الجماعية وأمر عباده على المناطق أن يجاروا الدعوة إلى القبائل: «وليكبر دعواهم إلى الله عز وجل وحده لا شريك له، فمن لا يدع إلى الله ودع إلى القبائل والمشائير فيخطب بالسيف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له»^(٣٨). ومع ذلك فإن «القبيلة» بقيت حية في النفوس ولم يكن من الممكن القضاء عليها بسرعة الفتح العام. إن اجتهادات ومفعول القبيلة من التممس يتطلب، ليس فقط «فتح» كل عصب على حدة، بل يتطلب قبل ذلك وبعده قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تركزها «القبيلة» والغنيمة. لقد بقيت «القبيلة» حية لدى النفوس حتى زمن الدعوة وفي صغرها.

من ذلك مثلاً ما يروى من أنه عندما جاء العباس عم النبي بأبي سفيان إلى الرسول (ص)، وهو في طريقه إلى مكة لفتحها، أصر عمر بن الخطاب على أن يضرب عنقه، فقال: «يا رسول الله هذا أبو سفيان قد أمرك الله به بعير عهد ولا عهد عدي فلا ضرب عنه» فقال العباس: «يا رسول الله إلى الجحيم»، فلما أكثر عمر في شأنه قال العباس: «مهلاً يا عمر، هو الله أن يؤكل من بني عدي بن كعب ما قلب هذا، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بني عبد مناف»^(٣٩). كما يروى أن شخصاً يسمى قزمان أبل في قتال المشركين يوم أحد، فلما بشروه بالجنة قال: «أي جنة، والله ما قتلت إلا حية لصومي»^(٤٠). أما الصراع بين الأوس والخزرج ضد ظل قائماً، إذ كان الطرفان «يهطلان مع رسول الله (ص) لا تصح الأوس شيئاً من رسول الله عدا إلا ملك الخزرج» والله لا يذهبون عنه فضلاً على عبد رسول الله (ص) في الإسلام، فلا يتهربون حتى يوقعون مثلها»^(٤١). وحدث في غزوة البسطة أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاحر جبر لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فقتلا، فصرخ أحدهما يا معشر الأنصار وصرخ الآخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن مسعود وعنده رطل من قومه أهل يثرب، فقال: «لوقد فعلوها (بمعنى للمهاجرين)، لقد كاتروا في بلادنا»^(٤٢) أما والله لئن رجعنا إلى

(٣٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩٥.

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٠٣.

(٤٠) أحمد بن يحيى بن جابر اللاتري، تكملة الأشراف (القاهرة). جامعة الدول العربية، معهد

مخطوطات العربية، ١٩٥٩، ج ١، ص ٢٨١.

(٤١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٦.

عسبته فيخرجون الأعراس الأذل ثم أقبل على من حضر من قومه فقال هذا ما فعلتم بكم، احفظواكم بلادكم وفلسمهم أموالكم، والله لو أمسكنم فيهم أبديكم لتحولوا إلى غير بلادكم»^(٤٢)

فعلاً كان عبد الله بن أبي من سلول رئيساً لـ «المتأصبين»، وكان حظه على الإسلام رجحاً إلى كون قومه كانوا بصدد الإعداد لتخليكه عليهم فحات هجره التي إلى المدينة وأمدت عليه ذلك ولكن «المتأصبين» لم يكونوا وحدهم «مسلمين» دون درجة «المؤمنين» بن معظم الذين أسلموا بالفتح، طوعاً أو كرهاً، ومن التي لو بعده، كانوا مشددوين إلى «المبيضة» محكومين بمطعها كما سرى

ومع ذلك و«المبيضة»، ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الغنيمة» والدفاع عنها، وبالتالي و«الغنيمة» هي التي تحكم، في نهاية التحليل، «معمول القبيلة» إن «القبيلة» معرولة عن «الغنيمة»، مقولة مجردة وقالب فارغ وسرى في نعصل القادم كيف أن قراءة الأحداث التي عرفتها الدعوة الحمديّة، سواء في المرحلة المكيّة أم في المرحلة المدبنة، قراءة تلبس نظارات «الغنيمة» هي وحدها التي تعطي لـ «القبيلة» مضموناً، وتجعل التاريخ مقولاً، ذا معنى

(٤٢) أبو العباس محمد بن يزيد البراء، الكامل (القلعة) [د. ل. ١٩٣٧]، ج ٢، ص ١٣١

الفصل الثالث

من الدعوة إلى الدولة :

الغنيمة

سأل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عروة بن الربيع عن السبب الذي جعل قريشاً تعارض الدعوة المحمدية وتقوم في وجهها، فأجابه برسالة قال فيها: «أما بعد، فإنه [يعني رسول الله (ص)] لما دعا قومه إلى بعث الله إليهم بالهدى والبر الذي أمر عليه لم يعبثوا به لول ما دعاهم وكانوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم [أصنامهم] وقدم الناس من الطائف من قريش لهم أموالاً، أنكروا ذلك عيب واشتدوا عليه وكرهوا ما قاله لهم وأخبروا به من أطاعهم مانعهم عنه عامة الناس فتركوه [إلا من حفظه الله منهم وهم قليل]»^(١)

أليس من قريش «ظم أموال» هم الذين وقفوا ضد الدعوة المحمدية وآلبوا الناس عليها واصطهدوا أتباعها، لماذا؟ هل أصحاب الأموال أكثر تديناً وأشد عيرة على «الآلهة»؟ لا، إن ما يهم «أصحاب الأموال» - في العادة - هو أموالهم، فأي خطر إذن كانت تشكله الدعوة المحمدية على مال «أصحاب الأموال» بهجومها على الأصنام؟

الواقع أن الأصنام لم تكن بالسهة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت «معبودات قومية» يثور الناس للدفاع عنها والاستئثار دون غيرها من طرف «الأحر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وأهلها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد: كانت مكة مركز لاهة القبائل العربية وأصنامها، فتح إليها وتهدى لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تسبع فيها وبشري، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً وأكثر من هذا، وبسبب عوامل جغرافية وأيضاً بسبب كونها مركزاً دينياً يستقطب القبائل العربية، كانت في الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية بين الشمال والجنوب والعرب والشرق ومن هنا

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧-٢٠٠١ ج ١، ص ٥٤٦

كان المحجور على «الأصنام» يعني المنع بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية

العنيفة إذن، أو بالأحرى الخوف من اقتطاعها هو الذي جعل الملا من قريش يقاومون الدعوة للمحمدية، يتحالفون صدها ويصفقون الخناق عليها من كل جانب ولقد كتب قريش صريحة مع النبي (ص) في هذا الأمر، فهي لم تدع أن دينها هو الحق بل كتب تقول إن ما جاء به محمد هو «الهدى»، ولكن كانت تخاف أن تعمد امتيازاتها إن هي اتبعته وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في الآية التالية: «وقالوا إن نبي الهدى منك تحطفت من أرمائه أي يعطونها العرب بسهولة من مكة لأن فيها ألفتهم فتعدو بذلك مشردين هاهنا لمصادر عيش. ويأتي جواب القرآن من جس الاعتراض: «أولم نذكر لهم حرماً إنما يأمرون به من الصدوق» [يحيى] فإنه لم يأت كل شيء ورقاً من لثنا، ولكن أكثرهم لا يعلمون» (الفصل ٥٧/٢٨).

ذلك جانب أما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي صر به الملا من قريش على الدعوة للمحمدية في مكة، بإحكامهم للطرق القبلية صدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على أتباعها المسورين والتعذيب الحسياني على المستضعفين منهم، قد جعل نجاحها مرهوباً بالقدر على توجيه الضربات إلى ما كان يدافع عنه ذلك الملا في حقيقة الأمر، إلى «العنيفة» دائماً ومن هنا كانت هجرة النبي (ص) إلى المدينة لا خوفاً ولا هرباً، بل كانت من أجل مواصلة الدعوة «بوسائل أخرى»^١ توجيه السرايا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قريش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولاً إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الإسلام ولما كان ضرب «العنيفة» يعقبه حتماً الاستيلاء عليها وتوظيفها، مادياً ومعنوياً لإعداد ضربات أخرى، فإنه لا مناص من أن يكون لها حضور في المرحلة الجديدة من الدعوة

يتناول هذا الفصل الجانبين معاً فلتبدأ بالجانب الأول

- ١ -

١ -

تدل كل الفرائض والشهادات التاريخية على أن قريشاً، وسكان الجزيرة العربية عموماً، لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم فالرغم من وجود مراكز لليهودية والمسيحية، في الجزيرة العربية وانتشار الوثنية فيها وديانة الصائفة^٢ (الحنفية ذات الأصل الهرمسي) فإن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية. ومما يشير إلى أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها «رجال دين» والخوف أنه «من حرب

(٢) محمد عابد الجاربي، تكوين العقل العربي، ط ٢، عبد الحقل العربي، ١ (بيروت، مركز دراسات

الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٦٦

إننا في اختيار مكة أو لبحار الدعوة الإسلامية فيها لا نسمع ذكراً لحال الدين مطلقاً. وليس مثلاً دليل على أن معنوي النبي كانوا من رجال الدين^(١) أما السفانة، سواء تعلّق الأمر بالكعبة أو باللات والعزى ودي الحنيفة وغيرها من آلهة العرب، فإنها كانت مجرد خدعة تنحصر في فتح الباب واعلاقه، ليعلم بالبرعانة الملائمة للمحل، ولم يكن ذلك منصفاً دينياً ولا كان يتطلب تخصصاً في أمور الدين^(٢)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان العرب عموماً يؤمنون بالله. تشهد بذلك آيات كثيرة في القرآن مثل: ﴿قُلْ لِمَ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ يقولون ﴿قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾. هل من رب السماوات السبع ورب المرش العظيم، يقولون ﴿قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون ٢٣ / ٨٤ - ٨٧) ولما كان العرب «مشركون»، أي بشركون، في الألوهية، مع الله آلهة أخرى أقل درجة منه يتخذونها واسطة ورأى ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ (يونس ١٠ / ١٨) وأيضاً ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا يَنْفَعُهُمُ إِلَّا لِيُغْرِبُوا إِلَى اللَّهِ ذَرِيَّتَهُمُ﴾ (الزمر ٣ / ٣٩)

عل أنه إذا كان «المشركون» من قريش يؤمنون بالله ويتخذون من آلهتهم واسطة إليه من بعض أصحاب الحياء والتموّد المالي منهم كانوا زيادة دهرين. منهم أبو حنيفة بن حرب رعيم بن أمية وعقبة بن معيط من بني أمية أيضاً وكان من أشد الناس إيداء للنبي (ص) وأبي بن حنيفة الجهمي والنضر بن الحارث بن كلفة ومنه وبنيه إيسا الحجاج السهمي، والحاصي بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المحرومي، وجميعهم من كبار خصوم الدعوة المحمدية، وقد تعلموا الزينة من نصارى الحبشة^(٣). (وهو الرديق القاتل بقاء الدهر، فارسي معرب، وهو بالفارسية زبتركراي، يقول بدوام بقاء الدهر)^(٤) وهكذا موجود هؤلاء «اللاذنين» على رأس خصوم الدعوة المحمدية، المناهضين لها بدعوى تبصيرها على الألف، دليل على أن دفاعهم عن آلهة لم يكن من أجلها، بل من أجل مصالح ومكاسب كانت تُجيب من ورائها ولم تكن هذه المصالح ومكاسب شيئاً آخر غير عائدات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محلياً ودولياً.

كانت العرب تخرج إلى مكة حيث كانت أصنامهم وأعظم آلهتها. وكانت كل قبيلة

(٣) صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب (بيروت: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٢٢

(٤) كان سادس الكعبة يوم فتح مكة هو عثمان بن طلحة بن عبد المطلب. ولم يكن رجلاً دينياً، وقد انتزعها منه بالقرعة يوم فتح مكة علي بن أبي طالب لأنه لم يسمع عن تسليمها للنبي ولم يكن قد أسلم على الرسول بهداه إليه، ثم أسلم فيما بعد

(٥) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المعجم (بيروت: منشورات دار الأفاق الحديثة)، [د ت]، ص ١٤١

(٦) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د ت]، مادة «زندق»

نحج إلى صممها الذي تتخذ رمراً وتمثالاً لإلهها، وكانت الأصنام الكبرى في بيوت خاصه ومقدمه»، وكان الحج عبارة عن جملة من الشعائر والطقوس تجري في أماكن معه بمكة وبواحيها لقد كان العرب يحجون البيت [= الكعبة] ويعتزون ويطوفون بالبيت أسبوعاً ويمسحون بالحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة» وكان على الصفا وإساف وعلى المروة نائلة وهما صبيان وكانوا يلجون، إلا أن بعضهم يشرك في تليته فكانت فرس، وكان مسكهم لإساف، يقول: «ليك اللهم ليك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، فتلكه وما ملك» وكان لكل فيه نعد نلثة (خاصة بها) فكانت تلية من سلك من العزى «ليك اللهم ليك، ليك وسعديك، ما أحب إليك»^(٧)

وأيضاً «كانت العرب تلع بعرفات ويدعون منها والشمس حية، فيأتون مردلة» وكانت قريش لا تخرج من مردلة ولا تلع بعرفات... وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجبال ويحطمون الأشهر الحرم»^(٨) أم الأرد فقد «كانوا يحجون في مكة ويقفون مع الناس المواقف كلها ولكنهم لا يحلفون رؤوسهم، إذا انتهوا من ذلك أتوا مكة إلههم فحلقوا رؤوسهم عنه وأقاموا عنه لا يرون لحجهم غداً إلا بذلك»^(٩) وكانت قريش ترور «العرى»، وتهدي إلهها وتتقرب عندها بالديائح كما كانت قصاعة ولحم وجم م وأهل الشام يحجون إلى الأقصر ويحلقون رؤوسهم عنه، وكانت مدحج نحج إلى يموت كم كانت طيء تعبد الفلن وتهدي إليه»^(١٠)

أما هداياهم - وهي جزء من هائلات الحج التي تستفيد منها قريش - فكانت قسمين قسم يخصصوه لله وقسم يخصصون به أنفسهم. وقد ذكر القرآن تلك الهدايا فقال تعالى: «وجعلوا له مكاراً (- خلق) من الخمر والأنعام نصيباً طابوا هذا ف بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان له مهر يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون» (الأنعام ١٣٦/٦) وهذا يعني أنهم كانوا يهدون لله نصيباً ولأنفسهم نصيباً، غير أن نصيب الله كان يؤول في نهاية الأمر إلى أنفسهم، ويبدو أن ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدائها، إذ يعودتها إلى أنفسهم تصيب ملكاً لمن يقوم على خدمة صممها

كانت هدايا أهل البدو من الماشية، وكانت ثلاثة أصناف البعيرة وهي: دان الساقة إذا نتجت خمسة أبطن هدوا إلى الخامس، ما لم يكن ذكراً، فشرا أدناه فتخصص لأنفسهم؛ والسائبة وهي الساقة التي يدر الرجل أن يسبها، بسب مرض أو غيره، إذا حصل مقصوده، كالشفاء من المرض، وهي أيضاً تهدي للالهة؛ والوصيلة وهي أن «الشفاء إذا وصفت سبعة أبطن فمدر إلى السابع، وإن كان ذكراً دبح، وإن كان أنثى ترك» واصلت من نصيب الالهة وأما من يشتعدون في

(٧) ابن حبيب، نفس المرجع، ص ٣١١

(٨) نفس المرجع، ص ٣١٩

(٩) أبو الفتح هشام بن محمد السائب بن الكلبي، كتاب الأصنام (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة

الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥)، ص ١٤

(١٠) نفس المرجع، ص ١٤ وما بعدها، والملي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٠٨

الزراعة «مكثوا إذا حرثوا حرثاً أو عرسوا عرساً خطوا في وسطه خطاً ضموه بإثنين فقالوا ما دون هذا لخط لأمتهم وما دونه الله»

وهكذا كانت هدايا العرب إلى أمتهم بمكة حصصاً ثابتة أشبه بـ «الزكاة»، فضلاً عن هدايا أخرى تطوعية، ذهباً وفضة. إلح ولا شك أن الاستفادة الأول من هذه الهدايا هم القيمون على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة. لقد كانت الأصنام، إذن، مورداً للرزق لأهل مكة، وبالتالي فالدفاع عنها دفاع من هذا «الرزق». ومثل أهل مكة أهل الطائف أيضاً. لقد كان المصمم سنة من الأصنام التي معظمها العرب وكان مكاتب في الطائف يستفيد أهل ثعيب من هداياه. وبما يدل على أهمية هذه الهدايا أن ثعيباً قالوا لمحمد (ص) عند حصاره إياهم عذب فتح مكة: «أجلنا سنة حتى يُدى إلى احتنا هذا حبسا الذي يدي ما احرقناه به أسبوعاً»^{١١}

ولم يكن الحج عند عرب الجاهلية شعيرة دينية وحسب بل كان أيضاً موسماً تجارياً بالغ الأهمية. وكانت أعمال التجارة فيه متداخلة مع أعمال «العبادة». وهكذا «لما كان الحج في الشهر الذي يسمونه ذا الحجة خرج الناس إلى مواسمهم فيصحبون بمكاف يوم هلال ذي القعدة فيقيمون به عشرين يوم تقوم فيها أسواقهم بمكاف [= سوق خارج مكة إلى جهة الطائف] والناس على مدايعهم وراياتهم محاربين في مشارف نصيب كل قبيلة أشرفها وقادتها ويدخل بعضهم في بعض للبيع والشراء ويقيمون في بطن السوق، فإذا مرث العشرون [يوماً] انصرفوا إلى بجة [سوق يسمي مكة] فقاموا بها عشرة، أسواقهم قائمه، ثم يخرجون يوم التروية من ذي الحجاز إلى عرفة فيتركون ذلك اليوم من الماء يدي الحجاز. وكان يوم التروية حرم أسواقهم»^{١٢}. ولكنهم يضمنوا الأمن لمواسمهم التجارية فأقاموها في «الأشهر الحرم» وكانت عندهم أربعة وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب^{١٣}، «فقول قريش وغيرها من العرب لا تحضروا سوق عكاظ ومكة وذي الحجاز إلا هزبراً بائع، وكانوا بمطموذ [يعتبرون من الخنايات الكبيرة] أن يأنوا شيئاً من الحرم لو يمدو بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم»^{١٤}.

وبدیهي أن هذا النشاط التجاري الواسع، الذي يدوم في أثنى وأمان مدة أربعة أشهر من حلال معارض وأسواق في أماكن متعددة، كان يحتاج إلى كم هائل من البضائع للاستهلاك والتبادل والتسويق لإعادة البيع. هذا فضلاً عن أن معظم التجارة الدولية بين أوروبا والشرق (الهند أساساً) كانت تمر في طريقها من اليمن إلى الشام والمكس، بمكة التي كانت محطة رئيسية. ولقد كان لقريش حصة الأسد في هذا النشاط التجاري الواسع، المحلي والمحوي والدولي، تساهم فيه مفاولها التجارية الضخمة التي كانت تقوم بـ «رحلة الشتاء».

(١١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحطبي ولؤلؤه، ١٩٥١)، ص ٣٢.

(١٢) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأرقبي، أخبار مكة، ٢ ج في ١ (بيروت: دار النبعة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٨.

(١٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السير النبوية، تحقيق مصطفى الحقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤٤.

(١٤) الأرقبي، ص المرجع، ج ١، ص ١٩٢.

إلى اليمن و«رحلة الصنف» إلى الشام، تأتي بالاضائع إلى مكة لتوزع من خلال مواسم الحج على باقي المناطق في الجزيرة العربية وحارجها. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فربط تجارة قريش هذه مكة ومكائنها الدينية التي وفرت لهم الأمن في المكان «الحرم» (مكة وما حوله) بحر ١٢٥ ميلاً مربعاً)، والأشهر الحرم التي ذكرها «إلاف قريش» بإلافهم رحلة الشتاء والصيف. فيبدو دور هذا الميناء الذي أنعمهم من جوع وأمنهم من خوف» (٢٩ قريش ١٠٦/ ١ - ٢) ولم تكن التجارة المكية مقصورة على الشام واليمن، بل لقد كانت تمتد نحو الشرق إلى الجزيرة في العراق وإلى العرب مع الحبشة بطريق البحر.

لقد كانت التجارة عند قريش، إذن، أهم مصدر للعيش والكسب، ومن لم يكن تاجر لم يكن عندهم شيء، وقيل لأربعة أعمار الرق التجارة. ولم تكن التجارة مقصورة على الرجال وحدهم بل شاركت فيها النساء، وقد اشتهرت في هذا الميدان خديجة بنت خويلد زوجة النبي (ص) وهدى بنت عبد المطلب. ولكي نأخذ فكرة عن أهمية القوافل التجارية لقريش نشير إلى أن المصادر تذكر أن القافلة التي هاجها المسلمون في بواط^{١٠٠} كانت مكونة من أربعين وخمسة عشر، وأن القافلة التي كانوا يريدون مهاجمتها في بدر لم يكن من قريش بيت إلا وبه فيها شيء، وكانت القوافل تعظم تنظيمًا دقيقاً فيعين لها رئيس وحراس وأدلاء وأمن يعملون لها، إضافة إلى التجار الذين يرافقونها^{١٠١}.

هذا النشاط التجاري الواسع كان مرتبطاً بالآلهة قريش وأصنامها، ارتباطاً مباشراً: «تجارة في مكة، ومنها وإليها، مع الفاتل العربية ومع الشام واليمن والعراق والحبشة، كل ذلك كان مرهوناً بالحج إليها، إلى الآلهة التي أقيمت لها أصنام فيها، ومرهوناً كذلك بالأمس الذي يورث الحج للتجارة في الأسواق، في المكان الحرم والأشهر الحرم وإذن فالنس بأهة قريش هو من مباشر بتجارها. إن الدعوة المحمدية التي يقوم مشروعها على ربط الناس، جميع الناس، بآله واحد، متعال، يوحد في كل مكان، ولا تعترف بآله آخر سواء، ولا بوسائط ولا بشفعاء، إن هذه الدعوة قد بطرت إليها قريش من مظهرها التجاري، فمات فيها إعلاناً للحرب على مواردها الاقتصادية، دعوة إلى اعتلاق الأسواق والماء الموسم والمعارض وشمل الحركة التجارية عتائياً. ولا بد من التذكير هنا بأن النبي كان يصلي إلى القدس عندما كان ما يزال بمكة قبل الهجرة ويعلمها، إلى حين، الشيء الذي كانت قريش ترى فيه صرخاً للناس عن مكة. إن القبيلة لم تكن مسألة دينية وحسب، بل كانت بالنسبة لقريش مسألة اقتصادية أيضاً.

ب -

كانت قريش تدرك تماماً الأهمية الاقتصادية لمكة، ليس على الصعيد العربي وحسب بل

(١٥) حتى قرب سبع على أربعة بريد من المدينة

(١٦) القليل، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٧

على الصعيد الدولي كذلك. وعندما قامت الدعوة المحمدية كانت ذكرى حملة أبرهة، عامل ملك الحبشة على اليمن، كانت حكمة على مكة، ما تزال ذكرى حية في مخيال قريش. لقد وقعت في نفس السنة التي ولد فيها محمد (ص)، وهي السنة المعروفة بـ «عام الفيل» (٥٧٠ ميلادية). ومع أن الحملة كانت ترمي أساساً إلى التخلص من تحيكم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام، بنقلها إلى يد اليمنيين، وبالتالي إلى الحبشة حليلة بزنتة، فإن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء عليها كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحريك حج العرب إلى «الفليس» (الكتيس، الكنيسة؟) وهو معبد أقامه في اليمن^(١٧). لقد احتفظت الذاكرة العربية بتفاصيل عن الحادثة، زادها المخيال الاجتماعي الديني السياسي، القرشي، ثراءً وعنى. تنقل المصادر التاريخية في هذا الصدد «أن أبرهة بن الفليس جمعاء، من كعبة لم يزلها في زمانها بنى من الأرض. ثم كتب إلى النجاشي ملك الحبشة: أن إني قد بئت لك أمة الملك كعبة لم يزلها ملكك كان قبلك، ولست بمجتو حتى أصرف حج العرب إليها. فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة إلى النجاشي غضب رجل - منهم من كنية - فخرج الكندي حتى إلى الفليس فهدم فيها [= تعوط] ثم خرج طعن ياروم» ولما أخبر أبرهة بذلك «غضب وحلف ليسير إلى البيت [الكعبة] حتى يدمه، ثم أمر الحبشة فتهيأت وتهيأت ثم سار وخرج منه الفيل، وعسكر خارج مكة، فبعث إليه قريش كبيرها يومئذ وهو عبد المطلب جد النبي محمد (ص) مصحوباً بسيد بني بكر وبني هذيل لمفاوضته: «مرصوا على أبرهة ثلث أميال فإما على أن يرجع عنهم ولا يدم البيت فأبى عليهم وانصرف عبد المطلب إلى قريش فأنبرهم الخبر وأنهم بالخروج من مكة وانحسروا في شطف الجبال [= رؤوسها] والشمام [المواضع الخفية بين الجبال] فلما أصبح أبرهة بها لدخول مكة وهما يبلن رعي جيشه» غير أن الحملة فشلت، وإلى ذلك يشير القرآن الكريم: «لم تركب فعل ذلك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل، فدمهم ببجارة من سجيل، فجعلهم كعصف مأكول» (الفيل ١/١٠٥ - ٥). ويقول ابن اسحاق، صاحب السيرة، «حدثني يعقوب بن عتبة (ركان فتيها ورعاً له علم بالسيرة وروى أحاديث كثيرة) أنه حدث أن أول ما رُئيَت الحصى والجدي بأرض العرب ذلك العام»^(١٨).

ولم تكن حملة أبرهة هي الوحيدة التي تدل على ما كان لمكة من أهمية في التجارة الدولية آنذاك بل ويسو أن أهميتها التجارية قد جلبت إليها أنظار الدول المجاورة - منذ القديم - وخاصة البيزنطيين، لاستولى عليها البيزنطيون [والإمبراطور روما على مصر حيناً كان في طريقه لاحتلال اليمن سنة ٢٥٠ قبل الميلاد] كما أن قسطنطين (الجد الرابع للنبي) عندما قام بانتزاع ملك مكة من عصابة استعان بفضاعة التي شأ فيها والتي كانت حرس حلق حكم البيزنطيين. كما أن هناك بين الحواريات الأسدي اعتمد على مساندة البيزنطيين عندما حاول أن يضع مكة تحت نفوذهم. وقد أصبحت أهمية مكة بالازدياد منذ القرن الخامس عندما سقطت الدولة الحبشية بيد الأحباش وشببت بين الفرس والبيزنطيين حروب دامية مما عرقل التجارة العالمية خاصة بالعراق ومن البيزنطيين على الأهم طريق البحر الأحمر الذي لم يكن تحت النفوذ الساساني. ومع أن فنو شروان أرسل

(١٧) انظر الروايات حول هذه المسألة في: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ٢، ص ٢٧٢.
(١٨) انظر تفاصيل الحملة في: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢ - ٥٧.

حالة احتلت اليمن إلا أنه لم يجمع في إيقاف التجولة لأن اليمن كانت بعيدة عن بلاد الفرس... لذلك ظلت التجولة نشطة بين اليمن وسوريا ثم مكة^(١٩).

ولم تكن قريش تجهل هذه الملاحظات الدولية التي احتفظت لمكة بأهميتها البالغة كمركز تجاري عالمي، ولذلك كانت تتابع باهتمام الحرب بين الفرس والروم البيزنطيين. وكما يحدث دائماً، في مثل هذه الأحوال، فقد وظفت هذه الحرب، وهي حدث خارجي، في الصراعات الداخلية. وفي هذا الصدد يحدثنا المقصرون أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا خَلَّيْتُ الرُّومَ فِي أَرْضِ الْأَرْضِ﴾ [في مكان قريب إلى مكة، وظلت في بصرى بالشام] وهم من بعد عليهم [غلبة الفرس لهم] سيظهر [الفرس] في بضع سنين. في الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بفرار الله ﴿ (الروم ١/٣٠ - ٥)، أقول يحدثنا المقصرون عن سبب نزول هذه الآيات فيروون أنه «أخبرت الروم وفارس بين فروعهم وبعثت فارس الروم قبيل الخير إلى مكة فشق على النبي (ص) والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشتموا وقالوا: أنتم والنصارى أهل الكتاب، ومن وفارس مجوس، وقد ظهر انصرافنا على انصافكم، ولنظهرن نحن عليكم، غرلت» الآيات المذكورة وتصيغ الروايات أن أبي بن خلف، أحد زعماء قريش المشركين، تراهن مع أبي بكر الصديق على مائة ناقة: أبو بكر يقول ستغلب الروم بعد سبع سنين وأبي بن خلف يقول العكس. وقد غلبت الروم بعد سبع سنين من الرهان وكان أبي بن خلف قد توفي «فلما أبى بكر الخطر ما تخاطروا وتراهنوا عليه» من ذرية أبي وجاء به إلى رسول الله (ص) فتصدق به»^(٢٠).

وكان طبعاً، في ظل هذا الوهم الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها، أن يتوجسوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها هدأً خارجية تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية، خصوصاً والمنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس، الروم، ملوك الحبشة، اليمن، الحبشة، وهذا ما يفسر ما صدر من قريش من رد فعل سريع إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت وفداً إلى النجاشي يتكلمون من شخصيتين معروفتين عندهم في ميدان التجارة والمفاوضة هما عبد الله بن أبي بن ربيعة وعمرو بن العاص (رجع عن هداية النجاشي ولباطنته). وقد حاول الوفد أن يقنع النجاشي بأن يسلم إليهم من هاجر إليه من المسلمين فرفض وهدد الوفد بخائفة^(٢١).

إن رد فعل قريش هذا، وهم التجار المحترفون، لا يمكن أن يكون «من أجل المذهب» فأي ضرر يصيب المذهب من هجرة المسلمين إلى الحبشة؟ إذن لا بد أن يكونوا قد تحسروا من أن يكونوا لا اختيار الرسول (ص) للحبشة كنز هجرة لأصحابه أهدافاً أخرى اقتصادية وسياسية، خصوصاً وهي كانت تميل إلى الفرس بينما كان النبي والمسلمون يميلون إلى الروم،

(١٩) العلي، عناصر في تاريخ العرب، ص ٢٣، ٩٣ و ٩٤.

(٢٠) أبو المقاسم جلال الله محمود بن عمر الزنجري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأئمة في رجوع التنزيل، ج ٤ (بيروت: دار الفقيه، [د ت ج]، ج ٢، ص ٢١٤).

(٢١) السهلي، الروم الألف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٦٥.

والخيشة حليلة هؤلاء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين الذين هاجروا إلى الخيشة لم يكوموا من «المستضعفين» بل من أبناء القبائل وكان كثير منهم يمارس التجارة، أدركنا نوع المخاوف التي لا مد أن تكون قد زادت قريشاً من تلك الهجرة. يبقى بعد ذلك ما إذا كان النبي (ص) قد هدف من وراء تهجير بعض أصحابه إلى الخيشة أن ينشئ هناك مركزاً تجارياً للمسلمين ينافس تجارة قريش، خصوصاً وقد كانت له، وللهاشميين عموماً، علاقات طيبة مع ملك الخيشة، إذ أثنى عليه ومدح حكمه كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. إن هذا الافتراض لا يمكن إثباته. وما يضعف من قيمته أن شيئاً من هذا لم يحدث.

وكما اترجعت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الخيشة، أياً انزعاج، أبدت نحوها كذلك من أن يكون لها نصيبها التجاريين في شرق الجزيرة العربية يد في الدعوة الحمدية. ولعل هذا ما حلهم على اتهامهم النبي بأنه إنما يعلمه رجل من اليامة يسمى «الرحمان». وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: «وهم يكفرون بالرحمان، قل هو ربي» (الرحمن ١٣/٣٠). والرجل المني هنا هو مسيلمة بن حبيب الخثعمي، كان قد تسمى به «الرحمان»^(٢٢)، كما ادعى النبوة قبل وفاة النبي وسمي بـ «مسيلمة الكذاب»، كما سنرى لاحقاً. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مسيلمة هذا كان قد بحث إلى الرسول (ص) رسالة يدعي فيها أنه شريكه في النبوة وأن له الحق في «نصف الأرض»^(٢٣)، وهذا يعكس بوضوح ما كان يطبع علاقات قريش بسكان شرق الجزيرة، وبوحيمة منهم، من تنافس على السيادة على العرب. وكان ملوك الحيرة (المندانية) يمارسون التجارة الفرسية ويقيمون، تجارياً، على أواسط الجزيرة العربية وجنوب شرقها ويمنون بفواصلهم التجارية إلى مكة نفسها^(٢٤).

وهناك من الباحثين المعاصرين من يربط «حلف الفضول» الذي ساهم الرسول في عقده، قبل نزول الوحي عليه، بوضعية مكة التجارية والصراعات الدولية من أجلها. وكان الذي دعاهم إلى هذا الحلف، كما يبا في الفصل السابق، هو أن تاجراً من اليمن باع سلعة لأحد كبار تجار قريش، وعندما ماطله هذا الأخير في دفع الثمن استغاث التاجر اليمني بالثكنة القبلي/التجاري الذي كان يقيم على مكة يومئذ، وكان على رأسه أبو عبد الدار وبنو مخروم ومو جمع وسهم وعدي؛ فلبوا أن يميؤوه ويبروه مقام منافسهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وحلفائهم من عبد العزي وزهرة وتيم فأبرموا حلفاً بينهم هو حلف الفضول^(٢٥). فإذا نظرنا إلى هذا الحلف على ضوء ما ذكرنا من الصراعات والمنافسات الدولية التجارية أمكن القول. «إن البطون الضية من قريش، وسهم منها، كانت تريد أن تقضي الريس من تجارة العرب وأن تحصر هذه التجارة في يدها، وكان رد فعل بني هاشم ومن والاهم: التكتل في وجه هذا المزعزع المعني وانشاء تحالف يفت في وجه مطالبهم التزايدية، سيما وأن آل هاشم وحلفاءهم لم يكوموا على جانب من

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧٢.

(٢٣) نفس المرجع، ج ١، ص ٦٠٠.

(٢٤) العملي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٤.

(٢٥) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٣ - ١٢٤.

الثروة يساعدتهم على تسيير قوافل خاصة بهم إلى اليمن، بل كانوا مضطرين إلى التعامل مع هذه البلاد عن طريق بحار يميني يقيمون في مكة^(٣٦). ولما تنبهي الأشلوكة إليه هما أن العلاقة بين بني هاشم وبين أهل اليمن كانت علاقة طيبة للغاية. فقد كانت جدة النبي، أم عبد المطلب بن هاشم من بني النجار اليميني، وكانوا مقيمين في يثرب وقد ولد عبد المطلب عندهم وقضى صباه وطفولته بينهم، ثم صارت لعبد المطلب علاقات تجارية مع اليمن، وحظوة لدى بعض سوكها. وسيظهر أثر هذه العلاقات الطيبة بين الهاشميين واليمنيين ومن الدعوة المحمدية، إذ استسلم همدان دفعة واحدة على يد علي بن أبي طالب بعد أن رخصوا أن يسلموا على يد حنيفة بن الوليد الذي كان النبي قد بعثه قبل علي. ولا بد من استحضار هذه العلاقة «لقديمة» الودية بين بني هاشم واليمن لقهم مناصرة اليميني بالكوفة لعلي بن أبي طالب في حربه مع مدوية بن أبي سفيان وبقائهم ماضرين له ولبنيه بعد ذلك مشكلين أهم عنصر في «الشعبة» زمن تكوينا كما سرى لاحقاً.

هذه المعطيات جميعها، سواء منها ما يخص عائدات الحج والتجارة الداخلية أو مكاسب التجارة الدولية، تبين بوضوح كيف أن قريشاً كانت تدرك تماماً الخطر الذي كانت تشكله الدعوة المحمدية على مصالحها الاقتصادية. إن نبد الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. لم يكن من الممكن إذن اقتناع قريش بمخافة عبادة الأصنام، فيما كان يهيمها ليس الأصنام ذاتها بل والغنمة التي من ورائها. إن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يضع قريشاً أو يجعلها على الاستسلام هو جعلها تدرك أن عدم اعتناقها للإسلام سيجلب عنها حتماً وقوع ما تخشاه، أي الفتاد عائدات الحج والتجارة وهذا ما مشتركه بعد ثوالي الهجومات على قوافلها التجارية على يد المسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة.

- ٢ -

- ١ -

وأما في الفصل السابق كيف أن النبي (ص) لم يجبر إلى المدينة إلا بعد أن أبرم مع ممثليها معاهدة «الدفاع المشترك» («الهدم بالهدم والدم بالدم»). وأبرمها كيف أن أسرار هذه المعاهدة قد تراس مع بروز أية قتال التي تأذن للمسلمين بحوصس الحرب مع قريش بعد أن كانت الآيات القرآنية من قبل توهي بالصبر (سورة سبعم آية) ولم يكن القتال هدفاً في ذاته بل كان من أجل الارتقاء بالدعوة المحمدية إلى المستوى الذي تشعر قريش معه بأن مصالحها الاقتصادية ستدمر مدمراً إذا هي لم تسلم، وإسلام قريش ضروري لإسلام باقي القبائل العربية ولقد كانت لها الرعاية عليها.

(٣٦) سيبه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب،

[د ت]، ص ٢٥٩

بالمعل، كان «القتال» ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لقد كان النبي وصحبه يفركون أن هريشاً لا تهمها آلتها ولا ديانتها وإنما تهمها تجارتها، ولذلك مارسوا صدها السياسة الصريحة بوسائل الحرب الصريحة. اعتراض قوافلها التجارية القادمة من الشام والمدينة تقع كما هو معروف بين مكة والشام، وبالتالي فقد كان تحكّم المدينة في طريق تلك القوافل أمراً تعرضه الجغرافية فضلاً عن «التاريخ»، تاريخ التجارة العالمية وطرقها في العالم القديم. وهكذا فيما أن استقر للقام بالنبي وصحبه المهاجرين بالمدينة حتى يلد إلى تنظيم سرايا، يقودها من يعبه النبي، أو غزوات يتولى قيادتها بنفسه، والهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية القادمة من الشام

وإنه لما يثير الانتباه حقاً أن يبادر الرسول (ص) في الشهر السابع - فقط - من وصوله لمدينة مهاجراً إلى تنظيم سرية أسد قيادتها إلى عمه حرة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام كان يقودها أبو جهل ومعه ثلاثمائة رجل غير أن حليفاً لعريقين ندخل بينهما وحال دون وقوع القتال وتابع أبو جهل طريقه إلى مكة وبعد شهر فقط نظم الرسول (ص) سرية أخرى بقيادة عبيد بن الحارث فتوجهت إلى رابح لاعتراض قافلة من مائتي رجل كان يقودها أبو سميان، وقد جرت بين العريقين مفاوضات وتراضات بالسهم ثم افترقا وبعد شهر أيضاً، أي في الشهر السابع للهجرة هزم الرسول سرية ثالثة بقيادة سعد بن أبي وقاص كانت مهمتها القيام بعملية استطلاعية، فقامت بالمهمة ولكن صادف أن القافلة المستهدفة كانت قد مرت قبل يومين^(٢٧) وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول بنفسه غزوة الأبواء (أبو. ودان) حيث أقام خمس عشرة ليلة ينتظر قريشاً ثم عاد إلى المدينة، ليخرج في الشهر نفسه في مائتين من أصحابه بفصد اعتراض قافلة قرشية في بواط كان على رأسها أمية بن خلف في مائة رجل والمين وحسانة بعير، ولكن الإصطدام لم يحدث، ثم غزا في الشهر نفسه غزوة «دات العشيرة» بهدف اعتراض قافلة قرشية أخرى قادمة من الشام فهذه سبع سرايا وغزوات نظمها الرسول (ص) في مدى ثلاثة عشر شهراً من مقدمه مهاجراً إلى المدينة، وكانت جميعها بهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية

إن هذه الحملات تدل من جهة على مدى النشاط التجاري الواسع الذي كانت تقوم به قريش والذي يرجع في جملته، كما بينا، إلى أهمية مكة كمركز تجاري وديني، وتدل من جهة أخرى على أن الرسول (ص) كان يدرك تماماً أن أنجح استراتيجية قتالية ضد قريش هي تلك التي تشعرها بأن مصالحها التجارية أصبحت مهددة. ولكي يجعل الرسول قريشاً تدرك بأن هذا التهديد الذي تتعرض له قوافلها يمكن أن يتحول إلى خطر حقيقي، يصيبها في عقر دارها، بعث عبد الله بن جحش في رجب من السنة الثانية من الهجرة على رأس جماعة

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كتاب الفرائز (طبعة أوكسمورد، ١٩٦٦)، ج ١،

صغيرة من المهاجرين كلفت باستطلاع أخبار القوافل المتنقلة بين مكة والطائف. إن هذا يعني أن الرسول قد عقد العزم على إشعال قريش بأنه يستطيع ضرب تجارتها ليس فقط على الطريق بين مكة والشام ولكن أيضاً على الطريق بين مكة والطائف: وهما القريتان التحالفتان المتجاورتان قامت البيعة بمهنتها وأغلزت على قافلة تجارية وسافرتها مع رجلين منها إلى الرسول بالمدينة وقد حدث ذلك في شهر رجب، وهو من الأشهر الحرم، ولم يكن الرسول قد أمرها بالقتال فيه، فحصل نقاش بين أصحابه هل يجوز القتال في الشهر الحرام أم لا يجوز^(٢٨)، وخافوا أن تعيرهم قريش بذلك فتزل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ هل قتال فيه كبير وعند من سئل الله وكفر به والسجود الحرام وإخراج أمه منه أكبر عند الله، والفتنة أكبر من القتال، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم من دينكم إن استطاعوا، ومن يرتد منكم عن دينه فليمت وهو كافر فلولاك حطت أسيافهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب الفتر هم فيها خالدون إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجو رحمة الله والله غفور رحيم﴾ (البقرة ٢/٢١٧ - ٢١٨).

وبعد ذلك بشهر واحد وقع حادثان تاريخيان بدخول في الأطار نفسه: أولها تحويل القبلة إلى مكة والثاني غزوة بدر الكبرى. لقد سبق أن أشرنا إلى أن النبي (ص) كان يصلي إلى بيت المقدس، قبل الهجرة إلى المدينة، وقد بقي كذلك إلى الشهر الثامن عشر من الهجرة، حين أخذ يفكر في مسألة القبلة. ولا بد أنه كان يوازن بين أن يستمر في الصلاة إلى القدس تاركاً الكعبة لقريش، التي كانت دعابتها ضده تقوم على جملة أمور منها أنه «ترك قبلة آباءه» وتابع قبلة اليهود، وبين أن ينقل القبلة إلى الكعبة وسيكون ذلك نوعاً من «القطيعة» مع اليهود الذين كان يحرص أشد الحرص على تجنب الاصطدام معهم رغم ما كانوا يقومون به من تحريك التناقضات داخل يثرب. ولا شك أن اتحاد الكعبة قبلة للمسلمين كان أهم كثيراً من ردود فعل اليهود، ليس فقط لأن المسلمين والعرب عموماً كانوا ينظرون إلى الكعبة كإراث «قومي» من جدهم إبراهيم عليه السلام، بل أيضاً لأن قريشاً يمكن أن تقرأ ذلك بمنطقها التجاري قراءتين مختلفتين، كلتاهما في صالح المسلمين: يمكن أن تقرأ من جهة على أنه دليل على أن النبي لن يقف عند مجرد اعتراض قوافلها التجارية والإعارة عليها بل هو يخطط لما هو أبعد وهو الاستيلاء على مكة نفسها، قبلة الصلاة التي لا يجوز أن تبقى في يد المشركين. ومن الممكن أن تقرأ قريش تحويل القبلة إلى مكة تفسيراً آخر عثرى فيه «رسالة» معادها أن الإسلام يمكن أن يحفظ مكة بوضعيتها كمركز ديني وبالتالي على أهميتها التجارية، مما يعني أن أهلها سيحافظون على مصالحهم الاقتصادية إننا هم أسلموا وأسلم العرب وصار الجميع يعبد الله وحده ونسجه صلاته إلى الكعبة كقبلة، وبالتالي يبيع اليها... مثل هذه الخواطر لا بد أن يثيرها في مخايل قريش التجارية تحويل قبلة المسلمين إلى الكعبة فيكون منهم من يزداد نحوه من محمد (ص) إننا نخافوا بالقراءة الأولى، ويكون منهم من يطمع في حدوث تحول في مجرى الأحداث لصالح تجارتهم إننا نخافوا بالقراءة الثانية.

ويأتي الوحي ليفصل عما كان يفكر فيه النبي حينما كان يقلب نظره في السبيل يبحث

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٠١

عن الإنجاء المناسب كقيلة للمسلمين. قال تعالى: ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم من قبلهم لئلي كانوا عليها؟ قل لا للشرق والشرق يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم وكذلك جعلناكم أمة وسطا [تقع مكة في «الوسط» بين قيلة اليهود إلى القبلات على الشمال الغربي منها وقيلة النصارى التي هي المشرق] لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكثرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله ليضيق بحسابكم إله بالناس لرؤوف رحيم قد نرى قلب وجهك في السماء فتتوالت قبلة مرضاهم، قول وجهك شطر المسجد الحرام، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، وإن الذين أوتوا الكتاب ليطعون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون» (البقرة ١٤٢/٢ - ١٤٤). وواضح من قوة هذه الآيات وصراحتها وتكرارها قرار التوجه إلى القبلة ووجها على مختلف الاعتراضات، واضح إذن أن الأمر كان يتعلق فعلاً بقرار تاريخي ينطوي على أكثر من مغزى. إن التوجه إلى الكعبة حين الصلاة يتبعه حتماً تأكيد التوجه إليها للحج والعمرة أيضاً، وذلك ما حصل كما سنرى.

ونأتي عزوة بدر الكبرى بعد شهر واحد فقط من قرار تحويل القبلة إلى مكة لنعطي لهذا القرار بعده التاريخي. لقد كسّر المسلمون في هذه العزوة شوكة قريش إلى الأبد. ذلك أن أبي سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريب من سبعين راكباً من قاتل قريش كلها، كانوا تجراً بالشام، فالتقوا جميعاً معهم أمرأهم ومجاهرتهم، فذكر ذلك لرسول الله (ص) وأصحابه فلما سمع بهم رسول الله (ص) ندب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبغلة عندهم، فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، ولا يرونها إلا هزيمة لهم^(٢٩). ولما علم أبو سفيان بالأمر أرسل إلى قريش يطلب الجدة، فبادرت قريش وجهرت جيشاً قوامه ٩٥٠ رجلاً على رأسه أبو جهل بن هشام، وجعل بني مخزوم القوي. غير أن أبا سفيان استطاع أن يتلاقى طريق المسلمين إذ خرج بالفاصلة نحو البحر ودخل مكة مسرعاً، وأرسل إلى أبي جهل وحيثه بحره بجدة الفاعلة، فرعب فريق من رجاله في العودة إلى مكة وتجنب الصدام مع المسلمين بينما أصر هو على الذهاب إلى «بدره»، وكانت من مواسم العرب، يقيمون فيها موافاً كل سنة للاحتفال واطهار المرح حتى تسمع العرب بذلك وتحفظ قريش هيبته. وجرى نقاش في صفوف المسلمين الذين كان عددهم ٣١٤ رجلاً بقيادة النبي نفسه، ثم أجمعوا على التصدي لجيش أبي جهل الذي دخله الانقسام، إذ انسحب منه بنو زهرة لما علموا بجدة الفاعلة. كانت المواجهة إذن بين المسلمين وبني مخزوم أصاب، وقد انتصر فيها المسلمون وقتل أبو جهل وقتل معه ٢٣ رجلاً من غيرة مقاتلي هذه القبلة، من أصل ٧٠ قتيلاً في صفوف قريش مقابل استشهاد ١٤ من المسلمين، ستة من المهاجرين وثلاثة من الأنصار^(٣٠).

كانت لهذه الواقعة نتائج بالغة الأهمية قادت مصير الصراع بين الدعوة المحمدية وقريش. لقد أنكسرت شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة إلى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم، الشيء الذي فتح الباب لإمكانية توظيف «معمول القبيلة الإيجابي

(٢٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠ من رسالة عمرو إلى عبد الملك بن مروان حول وقعة بدر

(٣٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠٨ - ٧١٥

بالدفع بالصراع نحو نهاية مرضية مع أقل ما يمكن من الخسارة كما يحدث بين أبناء العم دائماً ويمكن أن نلمس هذا في موقعة أحد التي أرادت فيها قريش أن تأخذ الثار لقتلها في بدر وكان جيشها بقيادة أبي سفيان الذي «نقع» مأخذ الطر ورفع شعار «الحرب سجال» يوم يوم» مع أنه كان بإمكانه أن يطمع في جعل هزيمة المسلمين أكثر فداحة لقد قُتل أسوسميان واحداً إلى مكة مخاطباً للمسلمين: «إن موعدكم بدر للعام القادم»^(٣١). ومن نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم هامة مكنتهم من التغلب على المضي الذي كان فيه المهاجرون بالمدينة. لقد تركوا ديولهم وممتلكاتهم بمكة وهاجروا فارغى الأيدي تقريباً ومع أن الرسول قد حسم من المشكلة بنظام «المؤاحاة» كما أشرنا إلى ذلك في الفقرة الماضية، فإن المشكلة بقيت مع ذلك قائمة من بعض الوجوه. وهكذا جاءت غنائم بدر لتزيل الحاجة إلى نظام «المؤاحاة» فجاء الوحي بإبطال الإث بـ«المؤاحاة» وإعادة إلى النسب فقط: «ولولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» (الأنفال ٧٥/٨). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن سورة «الأنفال» قد نزلت بعد بدر مباشرة لنشر لكيفية توزيع غنائم الحرب. لقد تنازع المسلمون حول غنائم بدر فقسمها الرسول «عن النساء» بين من حضر المعركة من المسلمين ثم جاءت سورة «الأنفال» لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع الغنائم التي يحصلون عليها في معاركهم بعد انتصارهم بقوة السلاح: «يسألونك عن الأنفال» - غنائم الحرب، قل الأنفال للرسول (١٠٠) وأعلموا أن ما ضمنتم من شيء فأنه لله وللرسول ولذي القربى والمسلمين والمسلمين وابن السبيل» (الأنفال ١/٨)، بمعنى أن ما ضمنتم من الكمار قهراً فاربعة أحماسه توزع على المقاتلين أما الخمس الباقي فيصرف على الذين ذكرتهم الآية، وهو يعود في نهاية الأمر إلى نظر الإمام. وليس الدورة^(٣٢)

ب -

لم يكن اعتراض النبي (ص) لقوافل قريش النجارية بدافع الحصول على غنائم، وإنما كان ذلك من أجل حل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام. لقد رفض الرسول ما عرض عليه رجاء قريش بمكة من إغرامات مادية كثيرة، ولا شك أنه كان سيرفض أية عروض مادية تقدمها له قريش وهو بالمدينة مقابل عدم التعرض لقوافلها. لقد كان الرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطمع ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الصعوبات والإغراءات والمضي قدماً بالدعوة إلى الإمام. غير أن طبيعة الحياة الشريفة تقتضي أنه

(٣١) ص ٩٢، ج ٢، ص ٩٢ - ٩٤

(٣٢) هذا ولا بد من التمييز بين القتل أو القتيعة وهو ما يأخذه المسلمون من العدو قهراً، بعد الانتصار عليه في الحرب، وبين القتيء وهو ما يؤخذ من العدو صلحاً حين يفتح الطرفان على العدو من القتال مقابل دبرة يسمى القتيء يأخذها العدو للمسلمين. ولما توزع القتيء فهو حكرس توزيع القتل أو القتيعة، إذ أربعة أخماس القتيء هي التي تعود إلى الإمام

لا بد للسلاح من وسائل، ولولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيش هي المال فقد كان لا بد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المالي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (= التشريع للغانم... الخ).

غير أن دخول «الغنيمة» في كيان الجماعة، ولو في إطار حلقة الدعوة ورسالتها، كان لا بد أن يؤدي أيضاً إلى دخولها في «عقل» الأفراد السياسي والاقتصادي، ومن ثمة تصبح «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك العنصر على الأقل - خصوصاً والمسلمون الجدد لم يكونوا قد نشعوا بعد بروح الرسالة - بل قد تدفع إلى نوع من الشطط في بعض الأحيان كما حدث عندما برز نفر من الصحابة برجل من بني سليم وهو يسوق غنماً، فسلم عليهم فقالوا: ما سلم علينا إلا غنيمة، فخلعوه واستاقوا غنمه. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا حُرِبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ [سأخرتم للجهاد] فبَيِّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَتَى إِلَيْكُمُ السَّلَامُ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَتَّبِعُونَ عُرْصَةَ الْخِلَافَةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ لَكُمْ فَبَيِّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ٩٤/٤).

وعندما قرر النبي الذهاب إلى مكة معتمراً لأول مرة بعد هجرته إلى المدينة استنصر الأعراب فلخروج معه، حذراً من أن تعتمد قريش إلى الهجوم عليه أو محبة من دخول مكة، والقيام أيضاً بنوع من «استعراض القوة» أمامها، فاعتذر أولئك الأعراب بانشغالهم بأهليهم وأموالهم. وعندما عاد النبي (ص) سالماً متصبراً، انتصاراً معسواً، بعد أن أبرم مع قريش «صلح الحديبية»، وكان قد وعد أصحابه حين إبرام الصلح «أن يهزمهم من مغنم مكة مندم غير»، جاء أولئك الأعراب يطلبون الذهاب معه إلى خيبر طمعاً في الغنيمة. وفي ذلك جاء في سورة الفتح: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ [أي الذين تحلفوا من الذهاب مع النبي إلى مكة] قَلْبُظًا أَمْوَالًا وَأَعْلَانًا فَاستغفر لنا [..] سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغْنَمٍ [مغنم خيبر] لِتُحْلِلُواهَا نَفَرْنَا مَعَكُمْ... كُلَّ الْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَجُدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ إِلَى الْأَرْضِ بِأَنَّهُمْ شَاكِلُونَ لَوْ يَسْمَعُونَ مِنْكُمْ نَظِيمًا يُلْزِمُكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. ونفي السورة على المؤمنين الذين يلحقوا النبي على القتال حتى الموت في الحديبية (قبل عقد الصلح) وتعلمهم بأن الله مبهوض لهم وجوعهم بدون قتال وبالتالي بدون غنيمة بغنائم أخرى كثيرة. «ولقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة [بيعة الرضوان بالحديبية] فعلم ما في قلوبهم فاستقر السكونية عليهم وأنهم [رضعهم ثوباً لهم] فصاح قريشاً ومغنم كثيرة [مغنم خيبر] بأعطوها وكان الله عزيزاً حكيماً وعذكم الله مغنم كثيرة تأخذونها فجعل لكم هذه [أي مغنم خيبر] وكف أيدي الناس عنكم [أيدي أهل خيبر] ولتكون [تلك الغنيمة الممثلة] آية للمؤمنين وعلامة صراطاً مستقيماً. وأخرى لم تأخذوها عليها [لم يتزعها المسلمون سلاحهم] قد أحاط الله بها [علم أنها ستكون لكم] وكان الله على كل شيء قديرًا» (الفتح ١١/٤٨، ١٥، ٢١).

هكذا صارت «الغنيمة» حاضرة في غزوات النبي (ص) وسراياه، يأخذها المسلمون ويوظفونها ليس فقط في تجهيز الجيوش بل أيضاً في تحفيز النفوس على الجهاد، خصوصاً واستراتيجية اعتراض القوافل والاستنزاف تقتضي عملاً متواصلًا، سرايا وغزوات متتالية

وذلك ما حصل بالفعل، فلم يمكث النبي في المدينة بعد عودته إليها من غزوة بدر سوى سبعة أيام حتى خرج يريد بني سليم وخطبان لأنه سمع أنهم تجمعوا قريباً من المدينة، ربما للهجوم عليها؟ غير أنه لما وصل إلى المكان وجدهم قد غادروه فأرسل سرية تتعقبهم فتمكنت من مصادرة إبلهم وجاءت بها غنيمة فأخذ خيلها ووزع الباقي على من خرج معه فكان نصيب الواحد منهم سبعة أبعرة. وبعد عزوات ثاقوية لم يكن فيها قتال ولا غنمة قام بعد شهر أو أشهر من وقعة بدر بصرب حصار على يهود بني قينقاع لما ظهر منهم من إساءة للمسلمين، الشيء الذي أعتبر خرقاً من جانبهم لبيود الصلح/المعاهدة. وبعد حصة عشر يوماً من الحصار استسلموا فأحلبهم عن المدينة إلى الشام «وعم الله عز وجل رسوله والمسلمين» كان لهم من مال، ولم تكن لهم لصوصون وإنما كانوا صاعقة فأتخذ رسول الله (ص) لهم سلاحاً كثيراً و«لما سمعهم» - وقيل - فيها كان أول خمس خمسة رسول الله (ص) في الإسلام، فأخذ رسول الله (ص) خمسة والخمس وسهمه وخص أربعة أخماس على أصحابه^(٢٣). وبعد بدر بسنة أشهر كانت غزوة «القرودة»، ذلك «أن قريشاً قالت: لقد عور علينا محمد متجرنا» [تجارتنا] وهو على طريقنا. وقال أبو سفيان وصفوا بن أمية: «إن كمننا بمكة أكلنا رؤوس أسودنا» فاقترح عليهم أحد الخبراء بالطرق الصحراوية سلوك طريق العراق فعملوا وسارت القافلة بقيادة أبي سفيان «ولها مال كثير ودية من حصة» ويبدو أن استعلامات النبي (ص) بمكة كانت نشطة إذ ما لبث أن سمع بالخبر فأرسل لاعتراضها سرية بقيادة زيد بن حارثة وظهرت بالعيرة وأقلت أعيان القوم وجاءت بالغنيمة إلى المدينة فكان الخمس عشرون ألفاً فأخذ رسول الله (ص) ولهم الأربعة الأخماس على السرية^(٢٤).

وبعد موقعة أحد التي انهزم فيها المسلمون قام الرسول (ص) بتنظيم عدة حملات على الأعراب خارج المدينة دفعاً لطغيهم في البيل من المسلمين بعد هزيمتهم تلك ولم يحصل اصطدام، ولكن حصل للمسلمون على عائم مضافاً عن الفوائد المعنوية. ثم حدثت حادثة إجلاء يهود بني النضير، وذلك عندما هموا على السفر بالنبي (ص) حينما ذهب إليهم يطلب منهم، طبقاً للصلح/المعاهدة، المسامحة في دفع دية رجلين كان قد أعطاهما الأمان وقتلها أحد المسلمين دون أن يعرف بذلك، فأظهر اليهود الموافقة ثم تأمروا على اغتياله فعلم لرسول بذلك وحاد إلى المدينة وقرر الاستعداد «لحريم والسير إليهم فحاصروهم من ليال فحاصروا منه في الحصون فأمر رسول الله (ص) بقطع الخيل والتحصين فيها» وقنع الله في قلوبهم العرب وسألوا رسول الله (ص) أن يجلهم ويكتب عن دياتهم على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم [لا تعلقه] = السلاح ففعل، فأخذوا من أموالهم ما استغلت به الإبل «فخرجوا إلى حبيروهم من سائر إلى الشام»^(٢٥) تاركين ممتلكاتهم وما تبقى من أموالهم «فكانت لرسول الله خاصة، يضعها حيث يشاء، قسمها رسول الله (ص) على المهاجرين الأولين دون الأنصار». وتزل في بني النضير سورة الحشر بأسرها وفيها يحدد القرآن حكم

(٢٣) الصفي، والمجمع الصوافي، ما يجتره الرئيس لعه من العنتم قبل صحتها وهي في الغالب شيء واحد. فمن لو أنه لو صيف وما أشبه وكان العمل جارياً بذلك عند العرب من قبل
(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٩.
(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥.
(٢٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٩١.

توزيع الفيء أي ما يحصل عليه المسلمون بغير حرب، كأموال بني النضير فقال تعالى ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكعبة﴾ [= بني النضير] من ديارهم لأول الحشر [حشرهم إلى الشام] ما ظنتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فقتلهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين . . . ما قطعهم من ليلة [سطة] أو تركتهم حائمة على أمورها مبدد الله وليحري القلوب . . . وما آتاه الله على رسوله منهم فإا أوجبتم عليه من غيل ولا ركائب [لم تشكلوا] مشقة فتاهم] ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير . . . ما آتاه الله على رسوله من أهل القرى ملكه والمرسول ولذي القربى والمسلمين والمسلمين ولا يكون دولة من الأغنياء عتكم [منداراً بهم، يحثهم له] وما أتاكم الرسول [من العطاء] فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وانظروا الله إن الله شديد العقاب . . . فلفقره المهاجرين [خصص هذا الفيء] الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ينتفون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . . . والذين تولوا الفلار والأيمان من قبلهم [= الأنصار] يجهون من هاجر اليهم ولا يجهون في صدورهم حاجة عما آتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴿الحشر ٢/٥٩ . . . ٩﴾. وهكذا قسم الرسول (ص) ما تركه يسو النضير على أسس أنه فيء، فجعل المجموع خمسة أخماس الخمس لله وللرسول ولذي القربى . . . إلح والأربعة الأخماس الباقية تصرف فيها، فخص بها المهاجرين للاعتبارات المذكورة في الآية السابقة (فقره أخرجوا من ديارهم).

ويحاول يهود بني النضير وبني قينقاع الانتقام، فسعروا في عقد حلف عبد المسلمين قسم لريشا وهظمان وبني سليمان، فجاءت جموع هذا التحالف إلى المدينة وفيهم أبو سفيان الذي حاول ضم يهود بني قريظة إلى التحالف المذكور، الذي سمى بـ «الأحزاب»، فانضم بنو قريظة، وكانوا يسكنون ضاحية المدينة. لجأ المسلمون إلى حفر خندق حول المدينة ومحاصروا به (وقد سميت هذه الغزوة بغزوة الأحزاب ومعروفة الخندق). وأخيراً تمكن المسلمون من زرع الخلاف والشقاق في «الأحزاب» ثم جاءت ريح شديدة فزرعت الصومى والاضطراب في صفوفهم فاضطروا إلى فك الحصار ومعادلة المدينة بعد أن كانت الهزيمة تنزل على المسلمين بسبب الموقف المتعادل الذي وقفه فئة من المنافقين. وقد نزلت سورة الأحزاب تفضح هؤلاء المنافقين وتثني على المؤمنين الصادقين: ﴿يأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود [جنود الأحزاب] فأرسلنا عليهم ريماً وجنوداً لم تروها وكلف الله بما تملكون بصيراً، إذ جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون، هنالك نبلي ﴿اعتبر﴾ المؤمنين وزلزلوا زلزالاً شديداً، وإن يقولوا المسافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، وإن قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا حورة وما هي حورة إن يريدون إلا فراراً، ولو دخلت عليهم من أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً، ﴿سراقتهم العدو عليهم المدينة وطلبوا منهم الصلوة إلى الشرك لاستجلبوا لهم سرهم﴾. ثم تمطط السورة على المؤمنين وتثني على موفهم: ﴿ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً . . . من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً﴾ (الأحزاب ٣٣/٩ . . . ٢٧).

وبما أن يهود بني قريظة قد تقصوا الصحيفة/العاهدة بانضمامهم إلى «الأحزاب» كما ذكروا، فقد اتجه الرسول إليهم وحاصروهم فأصابهم خوف شديد وقبلوا تحكيم أحد الخبراء العرب من حلفائهم القدامى فحكم فيهم: «أن تقتل الرجال وتقسّم الأموال وتبني الداراري

والسنة . كانوا ما بين ٦٠٠ و ٩٠٠ رجل فنقد الرسول الحكم فيهم قائم إن رسول الله (ص) سمع
أحواله بنى قريظة وسامعهم وأبتاعهم على المسلمين . . فكان للفارس ثلاثة أسهم ، للفارس سهيل ولعمره سهم
ولفراجل من ليس له فارس ، سهم^(٣٧)

ج -

بأسرام التحالف المذكور أخذ رجال قريش في مراجعة حساباتهم وفي هذ الصدد
حكى عمرو بن العاص ، وكان يوم الخندق في صفوف قريش ، أنه بعد عودته إلى مكة جمع
رجالاً من قريش وقال لهم . « تعلمون والله لبي لري أمر محمد يثقل الأمور علواً مكرراً وإني قد رأيت
أن ملحق بالجنابي فنكون عنه ، فإن ظهر محمد على قوماً كنا عند الجنابي . وإن ظهر قوماً نحن من قد
عرفوا من يائنا منهم إلا الحرس قوافلهم ، وذهبوا إلى النجاشي يحملون الهدايا ، هير أن هذا الأخير
أقبح عمرو بن العاص بالإسلام - فيما يحكي هذا عن نفسه - فعاد فأصداً رسول الله (ص) في
المدينة والتقى في الطريق خالد بن الوليد بن المعيرة المخزومي فسأله إلى أين فأجابه خالد
« والله قد استقام القسم » (تبيين الطريق) . لقد قرر هو الآخر الدخول في الإسلام ، فذهباً معاً إلى
نسيي (ص) للمدينة وأعلن إسلامهما

والواقع أن فشل تحالف «الأحزاب» (قريش وعطفان وبني سليم . .) الذي كان يضم
عشرة آلاف مقاتل كان انتصاراً للمسلمين لا يعدله إلا انتصارهم يوم بدر . لقد تبين لقريش
بعد فشل «الأحزاب» أن الفصاء على محمد وأصحابه صار من شبه المستحيل . لقد أصبحت
هم اليوم دولة وقوتهم المادية ، رجالاً ولموالاً ، في برابيد مستمر ، وسمعتهم وسط القبائل
العربية في ارتفاع وانتشار ، ونفوذهم خارج المدينة يقوى يوماً بعد يوم . وإذن فالتجارة ،
تجارة قريش إلى الشام ، ستحتق بإحكام المسلمين السيطرة على الطرق ، وهم جادون في
ذلك ، وقد سبق للرسول (ص) قبل حصار «الأحزاب» بحو نصف سنة (السنة الخامسة
للهمزة) أن قاد عزوة على دومة الجندل ، على نحو ٥٠٠ ميل شمال المدينة ليمتدح تجمعاً
لقضاة وهناك كان يقصد الحجاز ، وربما كان هدفه السيطرة على خطوط المواصلات بين
المدينة والشام . وإذن فلم يجد المسلمون يقطعون الطريق على تجارة قريش وحسب ،
مستفيدين من موقع المدينة ، بل إنهم أصبحوا قادرين كذلك على التوصل شمالاً والسيطرة
على الطرق الأخرى ، بما في ذلك تلك التي تمر عبر العراق والتي كان أمويان قد حاول
سحبها ، كما أشرنا قبل . وأمام هذه التطورات لم يكن أمام قريش إلا أن تراجع حساباتها ،
خصوصاً ورعيها أبو سفيان يعن المرج بين الحسابات التجارية والحسابات السياسية

أما المسلمون فقد كان طبعاً أن يشعروا بضيقهم ويعملوا على تكثيف الضغط على
قريش بكل الوسائل ، بما في ذلك الوسائل السلمية . وكان الوحي قد سول عهد انتصار
المسلمين في بدر يوصيهم باستعمال السلاحين معاً - سلاح الحرب وسلاح السلم - وأعدوا هم

(٣٧) من المرجع ، ج ٢ ، ص ٢٢٢

ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل وان جنحوا للسلم فاجنح لها ﴿ (الأفقال ٦٠/٨ - ٦١)

بالعمل جمع النبي (ص) في حطته بين الأمرين في صلح الحديبية الذي صعد مع قريش في السنة الموالية: السنة السابعة للهجرة. فقد خرج قاصداً مكة «يريد زيارة البيت، لا يريد خالاً وسق معه لغدايا: صبيان يدمه وكان الناس صبيانة رجل». وسمعت قريش بالحزم فأخذت تمتدح لعمه من دخول مكة، فلما سمع بذلك قال: «ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو حلوا بني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي لوانوا وإن أظهروني الله عليهم دخلوا في الإسلام والعرب وإن لم يفعلوا فأتوا بهم قوة»^(٣٨) ولا شك أن هذه كانت «رسالة» إلى قريش، ولا شك أنها قد تلقتها إن الاتجاه الآن ليس إلى الملأ من قريش فقد انتهى أمرهم أو كاد، بل الاتجاه إلى المستقبل، إلى «سائر العرب». فلماذا لا ينضم إلى الإسلام من بقي من قريش للعمل جميعاً على دخول «العرب» في الإسلام، ولتحت قيادتهم؟

لم يكن من المنتظر أن تستجيب قريش لمضمون هذه «الرسالة» بين عشية وضحاها، فدخلوا السياسة ثم دوماً عبر مراحل ووساطات - بدأت الوساطة أولاً رجال من حراصة، وحراصة من اليمن وهم حلماة تاريخيون لبني هاشم، جازوا النبي «كلموه وسألوه ما الذي جاء به؟ فأخبرهم أنه لم يأت يريد حرباً وإنما جاء رافراً للبيت ومطلباً لحرمة»، وهل كانت قريش تدافع عن شيء آخر غير «حرمة البيت»، من منظورها التجاري؟ ألا يعني حج المسلمين، ثم العرب جميعاً عندما مسلمون، إلى مكة، أن عائلات قريش من الحج والتجارة لن ينالها مكروه بل ربما تزداد؟ خواطر لا بد أن تكون قد جالت في ذهن أبي سفيان ولكن الاستسلام بدون مقدمات غير محكي، إذ لا بد من انصاف ماء الوجه وهكذا كان: لقد جاء رجال غزاة الوسطاء إلى مكة وحاطبوا أهلها قائلين: «يا معشر قريش إنكم تمطلون على محمد إن محمداً لم يأت لقتال وإنما جاء رافراً هذا البيت». فكان مما جاء في جواب قريش: «إن كان جاء ولا يريد قتالاً فوالله لا ندخلها علينا مرة أبداً ولا نحدث بذلك ما العرب» ومعنى ذلك أنه لا بد من المفاوضة والصلح.

أرسلت قريش مبعوثيها وأرسل النبي عثمان بن عفان مبعوثاً من جانبته إلى قريش، ثم انتدب أهل مكة وسيطاً آخر وقالوا له: «أنت محمداً صلفه ولا يكون في صلحه إلا أن يرجع منا عنه هذا» وكذلك كان فقد أبرم باسم قريش صلحاً مع النبي (ص)، بمكان قريب من مكة يسمى «الحديبية» فسمي المصلح باسمه. يعني هذا الصلح على «أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد وجهه دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وجهه دخل فيه» «وانك - يا محمد - ترجع منا عندك هذا فلا تدخل علينا مكة، وأنه إنما كان علم قائل عرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت ثلاثاً معك سلاح الراكب، السيوف في القرب، لا تدخلها بغيرها»^(٣٩)

إنه اعتراف من قريش بمحمد (ص) وجنوح إلى التعايش السلمي، والبقية تأتي: يقوم لمي (ص)، بعد صلح الحديبية مباشرة، بجادة ذات دلالة سياسية، على صعيد «القبيلة»،

(٣٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٩

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣١٨

فبعث إلى الحشنة من يخطب له أم حبيبة بنت أبي سفيان، وكانت قد هاجرت إليها مع زوجها الذي توفي عنها هناك. وبارك القرآن هذه البادرة بقوله تعالى: ﴿وحيى الله أن يعمل بينكم وبين الذين علمهم منهم سورة﴾ (المتحة ٧/٦٠). وهكذا. «تزوج رسول الله (ص) ثم حبة ثلاث عند ذلك عريكة أبي سفيان واسترحب شكرته في العداوة وقال عن النبي (ص) عندما علم بالأمر وذلك الصلح لا يندع الله»^(٤٠). ثم يأتي الوحي والمسلمون في طريق عودتهم من الحديبية إلى المدينة، فتتول سورة الفتح تبشر النبي بفتح مكة، في المستقبل بصيغة الماضي، إشارة إلى أن المسألة هي كما تقول اليوم: «مسألة وقت فقط». قال تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليظهرنك الله ما تقدم من قبلك وما تنخر ويتم نعمته عليك ويهلك صراطاً مستقيماً، ويعمرنك الله هراً عزيزاً﴾ (الفتح ١/٤٨ - ٣).

مرت سنتان بين صلح الحديبية وفتح مكة قام النبي خلالها (في السنة السابعة للهجرة) بـ «عمرة المفضة»، العمرة التي نص عليها الصلح، فأقام في مكة ثلاثة أيام ثم عاد إلى المدينة. وخلال الفترة نفسها جهز النبي (ص) ما لا يقل عن ١٧ غزوة وصرية. وبإستثناء غزوة خيبر فإن جميع هذه الحملات كانت موجهة ضد القبائل البدوية، إما نادياً لها أو من أجل حملها على الإسلام، أو من أجل ضمان الأمن في الطريق التجارية من المدينة والشام، مما وسع من نفوذ الإسلام. أما وخيرة فكانت عبارة عن تجمع سكني محصن لليهود يقع خارج المدينة. وبما أن علاقاتهم مع المسلمين لم تكن مستقرة ولا خالصة فقد رأى النبي (ص) أن ينهي المشكلة معهم. فخرج في السنة الرابعة للهجرة إلى حصون خيبر ففتحها واحداً بعد الآخر بعد حصار، فطلب أهلها من الرسول أن يسبرهم «- بنهم» وأن يحض دمائهم ففعل. وكان رسول الله (ص) قد حاز أموالهم كلها من جميع الحصون. فلما سمع بهم يهود ذلك قد صنعوا ما صنعوا بدشوا إلى رسول الله (ص) يسألونه أن يسبرهم وأن يحض دمائهم ويغلقوا له الأموال ففعل. فلما نزل أهل خيبر على فذل سألوا رسول الله (ص) أن يعاملهم في الأموال (الأرض) على النصف وقالوا: نحن أعلم بها منكم وأعمر بها «- ورعها ورعاية بعلها»، فصالحهم رسول الله (ص) على النصف، على أن المسلمين إذا شئنا أن نخرجكم من جناتكم، صالحوه أهل ذلك على مثل ذلك، فكانت خيبر مرساً للمسلمين وكانت ذلك خالصة لرسول الله (ص)، لأنهم (المسلمون) لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب»^(٤١). «وكانت هذه الدين قسمت عندهم خيبر من أصحاب رسول الله (ص) ألف سهم وثلاثة سهم برجالهم وخيلهم ثم قسم رسول الله (ص) الكنية وهي داء خنصر بين قرابتة وبين سلكه وبين رجال المسلمين وساء أعطاهم منها لكل سهم عدد معين من الأوساق من «فصح وشعير وتمر وبنوي وغير ذلك، قسمه على قدر حاجتهم، وكانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر ولهذا أعطاهم أكثر»^(٤٢).

وحدث في هذه الأثناء (ما بين صلح الحديبية وفتح مكة) أن اعتنقت قبيلة بني بكر على قبيلة خزاعة، وكانت الأولى حليلة لقريش والثانية حليلة للمسلمين، وقد تم هذا لتحاليف

(٤٠) الزعزري، الكشف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٩١

(٤١) ابن هشام، نص المرجع، ج ٢، ص ٣٣٧

(٤٢) نص المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢

على هدمش اجتماع الخديجة، فاستجلبت خراصة بالمسلمين بعد أن أيلدت قريش حليمتها بني بكر وحلفت قريش أن يعتبر النبي (ص) ذلك خرقاً لمعاهدة الطيبة فيهاجم مكة، فانتدبت أبا سفيان - وقد أصبح الآن صهراً للنبي - ليعتذر له باسم قريش، فجاء الملتة وقصد بين بني أم حبيبة زوجة النبي (ص) ثم اتصل بآلي بكر ثم بعثهم وعلي يطلب التدخل لدى الرسول (ص). وأخيراً رجع إلى مكة بينا لم ير رسول الله (ص) بالاستعداد للسفر إلى مكة ولما اكتمل التجهيز مضى في عشرة آلاف من المسلمين. وعندما بدأ يقترب منها خرج لعمرك عمه العباس الذي لم يعادر مكة قط إلا عندما خرج مع قريش إلى بدر، فأمر وأمدى بمعه سالم بن عبد الله إلى تجارتهم بمكة دون أن يعلن عن إسلامه، فخرج العباس أدن ليلتي برسول الله (ص) وجيشه في الطريق أما رعيهم قريش، أبو سفيان، فقد خرج هو الآخر إلى صواحي مكة مع رقة له «يتحسسون الأخبار»، وإذا به يلتقي بالعباس الذي كان عائداً على بعثة رسول الله (ص) في اتجاه مكة وكأنه كان معه حل موعده. ركب أبو سفيان مع العباس على بعثة رسول الله (ص) قاصداً النبي ليعلم له عن إسلامه ويتم ذلك بالفعل، ويقول العباس للنبي: «يا رسول الله إن أبا سفيان رجل يحب هذا الفخر فاجعل له شيئاً قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أملى إليه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

ثم أمر الرسول (ص) بتنظيم استعراض لجيوش المسلمين أمام أبي سفيان فأحدث الكتاب نحر أعلامه الواحدة بعد الأخرى وعندما انتهى الاستعراض التفت أبو سفيان إلى العباس وقال له: «والله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلكُ ابن أخيك العدة عظيماً فرد عليه العباس: «يا أبا سفيان إنما النبوة فقال أبو سفيان: «نعم أدن». ثم قال له العباس أسرع إلى قومك وأخبرهم بما حصل، فأسرع أبو سفيان إلى قومه بمكة وحقق إذا جاءهم صرخ بأهل بيته يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيها لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن فقامت إليه هند بنت عتبة - وكان أبوها قد قتل يوم بدر - فأحدثت بشايريه فقالت: «أفلتوا الحيت السهم الأحمر» (السمين الدليظ)، فبح من طلبة القوم. قال أبو سفيان: «ولكم لا تفوتكم هذه من أنفسكم فإنه قد جاءكم ما لا قبل بكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن قالوا فأتك الله، وما نعي عنادك قال: ومن أملى عليه ياب هو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن فصرف الناس إلى دورهم وإلى المسجد»^{٤٣} ودخل النبي وجيشه مكة وكان يوم الفتح واجتمع أهل مكة حوله وخطب فيهم. «ما نرون أرباعاً بكم» قالوا: «أخ كريم وابن أخ كريم» قال: «أدموا فأنتم الطلقاء». وأمر النبي بتكسير الأصنام فكسرت. وبأنه مع استباحة مكة وسي أموالها، الشيء الذي يحرم جيشه من الغنيمة، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تعويضاً لهم عن الغنيمة.

ثم بعث النبي السرايا إلى ما حول مكة تدعو إلى الإسلام. وكانت قائل هو رن وثقيف تحشدان الحشود غير بعيد من مكة لشن الهجوم عليها بعد أن صحها الرسول (ص) وكانت هاتان الصليتان تنافسان قريشاً في التجارة فطمعتا في الحلول محلها. وهكذا خرج النبي

(٤٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٨٩ - ٤٠٥

حبيشه، بعد أن حُصِّم إليه ألفين من القرشيين «الطلعاء» عن فيهم أبو سفيان، وعسكر بمكان بين مكة والطائف يقال له حُين (في السنة الثامنة للهجرة) واشتبك مع حشود هوارن وضمهم، ومالت الكفة لصالح هؤلاء في أول الأمر ثم عادت لتنتهي المعركة بانتصار المسلمين، فأمر الرسول (ص) بجمع الغنائم وأرجأ توزيعها إلى حين الانتهاء من عقب الغزوين. كانت الغنائم كثيرة. عند كثير من النساء والمدراري وستة آلاف بعير وما لا يحصى من الغنم. فقهر الرسول المهزمين بين أنسابهم وسائرهم وبين أموالهم، فاحاروا؟ الألباء والنساء فأعطاهم، وورع الأموال على المهاجرين والمسلمين الحدود دون الأنصار فكان نصيب لواحد أربعة من الأبل وأربعين شاة، ومن كان فارساً أخذ سهم فرسه أيضاً. كل ذلك من لأحاسن الأربعة المحصنة للمقاتلين».

ولا بد من الإشارة هنا إلى بعض جوانب الضعف التي بدأت تظهر في صفوف المسلمين نتيجة هذه التطورات، خصوصاً منها كثرة الغنائم ودخول الناس في الإسلام حمة، ولم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالارتفاع بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى إسلام لعقيدة والإيمان. من نقاط الضعف تلك ما يحكى من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من رد سبيها حُين إلى أهلها ركب واتبعه الناس يقولون يا رسول الله تقسم علينا بيتنا، الأبل والدم، حتى ابتأرنا إلى شجرة فأعطيت الشجرة منه رداء» فقال ردوا على ردائي أيها الناس، فوالله لو كان لي عند شجرة ثيابة دعا لفسنتها عليكم، ثم ما تقبضوني بعباء ولا جباة ولا كدابة»^(٤٤) وعندما ورع الرسول (ص) الغنائم وأعطى للمسلمين الحدود والمؤلفة قلوبهم كان نصيب عباس بن مرداس السلمي أباعراً، فخصها رهاب فيها رسول الله - في آيات من النمر - فقال رسول الله (ص) أدموا ما تطعموا عني لسانه، فرائه حتى رصي فكان ذلك قطع لسانه الذي أمر به»^(٤٥) ثم أخذ الرسول من الخمس المقرر لله والرسول. «إلخ هدايا نخص بها وأشراف العرب» من المسلمين الجدد فأعطى أبا سفيان مائة بعير (وقيل ثلاثمائة)، وأعطى يزيد ابنه مائة وأعطى لمعلوية ابنه كذلك مائة وهكذا، فبلغ ما ورعه على المؤلفة قلوبهم» أزيد من ألفي بعير.

ومن ذلك أيضاً ما يحكى من أن رجلاً من بني نعيم يقال له ذو الخويصرة (واسمه حرقوص بن زهير السعدي النخعي الذي يجعله المؤرخون والمحدثون أول الخوارج؟) وقف على الرسول وهو يعطي الناس فقال: «يا محمد قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم فقال الرسول (ص) أحل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أركك منذ كنت غضب علي (ص) ثم قال ويحك، إذا لم يكن العمل عسدي بعد من يكون فقال عمر بن الخطاب يا رسول الله، ألا أقتله فقال لا، دفعه فإنه سيكون له ثبته يمتثلون في الدين حتى يجرحوا منه كما يجرع الشَّهْم من الرمية»^(٤٦) وفي هذا الإطوار يحكى أيضاً أنه

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٢.

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، ولبخاري، صحيح البخاري، ج ٩، ص ٣ (بيروت، عالم

الكتب، [د ت]، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٩٦، الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

والسعدي، نفس المرجع، ج ٤، ص ١٨٩.

«لما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك الخطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار شيء منها، وجد هذا الخبي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم الفتنة (= الكلام السيئ)»، حتى قال قائلهم: «لقد أتى رسول الله (ص) قومه، فدخل عليه سعد بن حبانة [زعيم الأنصار] فقال: يا رسول الله إن هذا الخبي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لما سمعت في هذا الشيء الذي أميت، سمعت في قومك وأعطي عظماء في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الخبي من الأنصار منها شيء». قال: أين أنت من ذلك يا سعد؟ قال يا رسول الله: ما أنا إلا من قومي. قال: فاجع لي قومك في هذه الخطيرة»، فجمعهم وخطب فيهم رسول الله (ص) فذكرهم بسابقتهم وفضلهم وقال: «لو حفظتم يا معشر الأنصار في أنفسكم في جماعة [يعني] من الدنيا تألفب يا قوماً ليسلموا ووثقتكم إلى إسلامكم. ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشبه والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحلتكم. قالوا: رضينا برسول الله خيراً وحفظاً. ثم انصرف رسول الله (ص) وتفرغوا»^(٤٨). وعاد الرسول إلى المدينة وسكت الأنصار راضين. ولكن «شبهاً ما» في نفوسهم سيصبح عن نفسه بمجرد ما يعلن عن وفاة النبي عندما سيجتمعون في سقيفة بني ساعدة لاختيار سعد بن حبانة زعيمهم خليفة للنبي (ص) كما سرى في الفصل التالي.

- د -

تلك مظاهر من الضعف البشري ظهرت بمناسبة غائم «حين»، وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه بعد من الوقت ما يكفي ليمتص صليبات الحرب، ولكل حرب صليباتها حتى في حال النصر، ولا ما يكفي ليتحول أولئك الذين أسلموا بالسيف أو بالخوف منه إلى «مؤمنين صادقين» وتحقيق الاندماج الاجتماعي والانسجام في الرؤية بين أعضاء مشروع «الامة» التي كانت ما تزال في طور التكوين: أمة «العقيدة» التي يراد منها أن تتجاوز «القبيلة» و«الغنيمة» وتعلمو عليها أن أمة «العقيدة» التي تشكلت من «السابقين الأولين» في مكة، ثم من «المهاجرين والأنصار» بعد ذلك في المدينة، قد انضمت بفعل «الفتح» فتح مكة خاصة، فصارت تضم إضافة إلى «المتأففين» من أهل يثرب، جوعاً غيرة من المسلمين الجدد، نهم المفاق والمتردد والمتبر هذا فضلاً عن «الأعراب» الذي أسلموا ولم يتجاوز إسلامهم مرتبة الولاء السياسي السطحي. كان لا بد إذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يمد الغزو بدافع «العقيدة» وحدها، بل لقد هذا لدى كثير من المسلمين الجدد، أن لم نقل عند جلهم، ينحضع لاعتبارات «القبيلة» و«الغنيمة» كما حدث في غزوة «الحنين» وشهدت به سورة «الأحزاب» وشجبت ونذرت به، وكما حصل أيضاً يوم حنين كما رأينا.

وتأتي غزوة تبوك لتكون هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري بصورة أقوى مما حدث من قبل. إن الأمر يتعلق هذه المرة، لا بغزو داخلي، غزو قبيلة أو قبائل أو فتح مدينة أو حصار حصن، بل يتعلق الأمر هذه المرة بمواجهة دولة كبرى، دولة الروم البيزنطيين. ذلك أن فتح مكة لم يكن من الأحداث المعادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل، بل كانت حدثاً دولياً، فمكة كما يتنا قبل مركز ديني ونجاري دولي،

(٤٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٤٩ - ٥٠٠، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٠٣.

والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة، واذن فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهددة في إحدى عطاياها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين نههم مكة كمحطة تجارية ضرورية. لقد جهز هرقل جيشاً ضم إليه جوعاً من القبائل العربية النازلة بالشام وفلسطين يريد اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديدة في المهد.

ولما علم النبي (ص) بالخبر، ولم يكن قد مضى على رجوع المسلمين من حين سوى بضعة أشهر، قرر أن يأخذ المبادرة فيهاجم الروم قبل أن يهاجموه، فاستقبل الناس ذلك، وكان الوقت وقت صيف وجي الثمار هوئلتس يحون القام في ثيابهم وقللهم ويكرهون الشخوص على اصال من الزمان الذي هم عليه^(٤٩). أضف إلى ذلك أن العرب كانت تحلف الروم والعرب وتتجنب الاصطدام معها، خصوصاً وذكرى غزوة «مؤتة» كانت ما تزال حية في النفوس؛ كان النبي قد بعث رسولاً إلى هرقل فاعترضه أحد شيوخ القبائل في الشام وقتله، فجهز النبي جيشاً من ثلاثة آلاف لئلا له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فانهاز المسلمون إلى قرية مؤتة وقتل منهم عدد كبير منهم قاده الثلاثة من التوالم، زهدين حارثة وجمهر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، ولم يبق البقية الباقية من المسلمين إلا تدبير حربي قام به خالد بن الوليد مكنهم من الانسحاب إلى الصحراء والرجوع إلى المدينة.

كانت هذه الانتكاسة حية في النفوس عندما أمر الرسول (ص) بالاستعداد لحرب الروم فكان ذلك مما حمل الكثير منهم على التضامن والتماس الاحداث للتحلف عن الخروج. ولكن الرسول مضى في تجهيز الجيش وطلب من اصحابه السابقين الاولين المساهمة في النفقة عليه، وكانوا قد كسبوا اموالاً بالملام والتجارة: ساهم أبو بكر بأربعة آلاف درهم، وقدم عمر بن الخطاب نصف امواله، وتكمل عثمان بثلاث نفقة الجيش كله، ويقال إنه أنفق ألف دينار (أزيد من عشرة آلاف درهم)^(٥٠) ومضى الرسول (ص) على رأس هذا الجيش الذي هان كثيراً في تجهيزه حتى سمي بـ «جيش العسرة». ويقال إنه كان يضم ثلاثين ألف مقاتل وعشرة آلاف فرس^(٥١) ولكنه ما إن أخذ يتقدم نحو تبوك، حل مشارف الشام، حتى بدأ بعض رجاله يتعلمون ويسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مراوحة الروم وما تنطوي عليه العملية من خطورة. وعندما وصل النبي إلى تبوك وجد أن هرقل قد عادها إلى حصن، فجهاد أهل بعض تلك النواحي وصالحوه على الجزية، وبعث خالد بن الوليد في مريّة إلى بعض المناطق المجاورة فصالحوه على الجزية أيضاً، ثم عاد الرسول (ص) إلى المدينة وكان هذا آخر خروج له للحرب (السنة التاسعة للهجرة).

ولا بد لمن يريد معرفة ما علمه الرسول (ص) في تجهيز جيش تبوك وما حصل خلال

(٤٩) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦٤

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦٨، والواقدي، كتب المغازي، ج ٣، ص ٩٩١

(٥١) الواقدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٢

ذلك وأثناء الرحلة من أنواع السلوك والتصرفات التي تسيطر على النفس عن بعض جوانب الوضعية التي أصبح عليها واقع مجتمع الدعوة/ الدولة الجديد، لا بد من الرجوع إلى سورة التوبة (= براءة) فقد نزلت كلها - ويقال مرة واحدة - عند عودة النبي (ص) من تبوك إلى المدينة، لتصح النقاط على الحروف حسب تعبيرنا المعاصر. والحق أن سورة «التوبة» التي برلت قبل سنة من وفاة الرسول (ص)، وتفيد روايات معتبرة أنها آخر سورة نزلت من القرآن^(٥٢)، قد جاءت بمثابة تقرير نقدي، قوي وشديد، عن الوضعية الداخلية في دولة الدعوة. لقد سلّطت بعرواب الصعف وأوضحت المسؤوليات، ولكن من موقف القوة والشدة لا من موقف الدين والصعف. ولعل مما له دلالة أنها السورة الوحيدة التي لا تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، بل دخلت في الموضوع مباشرة. ونظراً لما في عباراتها من قوة وشدة سبها المفسرون بأسماء عديدة. يقول الزمخشري: سورة التوبة «لها عدة أسماء: براءة، التوبة، الغشقة، البثرة، المشرقة، المخرة، الماصحة، الكثيرة، الحافزة، الكفلة، المنقمة، سورة العذاب. ذلك لأن فيها التوبة على المؤمنين، وهي تقشف من الضيق أي تبرأ منه، وتبخر عن أسرار المنافقين تبحث عنها، وتبهرها، وتجر عنها وتفضحهم، وتكلمهم، وتشردهم، وتخرجهم، وتدمم عليهم. وعن حجة رضي الله عنه: أنكم تسمونها سورة التوبة وإنما هي سورة العذاب والله ما تركت أحداً إلا نالت منه. فإن قلت: فلا صدرت بآية التسمية (= بسم الله الرحمن الرحيم) كما في سائر السور؟ سئل ابن عباس رضي الله عنه فقال: اسم الله سلام وأمان فلا يكتب لي التبت... والمخبرة^(٥٣). وفيها يلي عرض لفقرات هذه السورة

تبدأ سورة التوبة بالإعلان عن بغض والغناء ما كان الرسول (ص) قد أبرمه من معاهدات صلح وعدم اعتلاء مع المشركين، ونحوهم أربعة أشهر كآخر أجل لإعلان إسلامهم أو وضع أنفسهم في موقع العدو - باستثناء أولئك الذين أبرمت معهم معاهدة لمدة معينة ولم ينفذوها، فهؤلاء يجهلون حتى تنهي تلك المدة، وهم أهل المدينة - ثم تذكر لسورة المسلمين بأن المشركين لم يلصوا السلاح بعد، وأهم سيواصلون محاربتهم والتأمر ضدهم، مما يجعل المعركة قائمة ويفتح المجال للاختار والامتناع عتيد المؤمنين الصادقون من غيرهم. وتتفل السورة بعد ذلك إلى أولئك الذين - من المسلمين الجدد - يشفعون لأنفسهم بكونهم قد عملوا قبل الإسلام على عمارة المسجد الحرام وسقاية الحجاج فتبين أن عمارة المسجد الحرام في حال الكفر ليست بشيء وأن سقاية الحاج لا يمكن أن تعمل وتساوي الإيمان بالله واليوم الآخر، إن ذلك يعني أن «مآثر» الخلافة لا اعتبار لها في الإسلام، وبالتالي لمراتب الناس ودرجاتهم الاجتماعية يجب أن يتغير ليصبح مبنياً على «السابقة في الإسلام». وهكذا تؤكد السورة أن الذين آمنوا قبل الهجرة وعانوا من اضطهاد قريش، ثم هاجروا نازحين أموالهم وديارهم ثم جاهدوا بأموالهم وأنفسهم، هؤلاء لا يمكن أن يكونوا على درجة سواء مع غيرهم من الذين أسلموا بعد فتح مكة: أولئك «قطعوا» مع الأبناء والأبناء والأموال والأرواح، وهؤلاء لم يفعلوا، بل اتخذوا من أولئك أولياء لهم من دون الله، فكيف يستروون؟

(٥٢) السيوطي، الإتحاف في علوم القرآن، ص ١٠ - ١٨٧: البخاري، صحيح البخاري، ج ٦،

ص ١٢٣، والزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الأقويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٢٢٢

(٥٣) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١

وإذا كان تعداد الجيش قد ازداد بالمسلمين الجدد فإن الكثرة ليست هي التي تأتي بالنصر، فلفظ كان النصر حليف للمسلمين يوم كانوا قلة من المؤمنين الصادقين، وكادت تلحق بهم الهزيمة في «حين» رغم كثرة عددهم.

ثم ترد السورة على أولئك الذين كانوا يشتكون من كون «القطيعة» مع المشركين وما تقتضيه من معهم من الحج سيقرب عنها نقصان عائدات الحج عنهم مما يؤدي بهم إلى الفقر، ترد على هؤلاء بتوجيه أنظارهم إلى قتال المشركين من أهل الكتاب (الذين قالوا عربر ابن الله وهم اليهود، أو المسيح ابن الله وهم النصارى) حتى يدفعوا الجريئة عن يد وهم صاغرون، والجريئة في هذه الحالة ستعوض عائدات الحج. وها تحذر السورة من أكل أموال الناس بالباطل، ومن كثر الذهب والفضة، ومن الأعراس عن الانفاق في سبيل الله (لتجهير اليهودى خاصة). ثم تحدد الأشهر الحرم وتحرم «النسيء»، أي التمديد في هذه الأشهر بتأخيرها أو المراجعة فيها، لتخلص بعد ذلك إلى نوع صريح وحيث من «المكاشفة» والبر والعتاب مما يعطينا صورة واضحة عن «الوضعية الداخلية» في دولة الدعوة يومئذ. وهما يلي تفصيل ذلك.

١ - تبدأ الآية الثامنة والثلاثون الحديث عما حصل من نقاعس وهرب حين الاستعداد لغزوة تبوك بلهجة حنيفة فيها تقريع وتوعد «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم أنفروا في سبيل الله أنفقتم إلى الأرض، أرضهم بالحبة الغنى من الأجرة؟ فما منع الحيلة الدنيا في الأجرة إلا قليل، إلا أنفروا بمعذرتهم عذراً ليسوا به ولا يهتدون به ولا يهتدون به ولا يهتدون به» (التوبة ٣٨/٩ - ٣٩). وتخطب السورة المتألمين المتفاهسين فتذكرهم بأن الله نصر نبيه حين كان ثاني اثنين حين الهجرة «إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الفار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا، فأنزل الله سكينته عليه وأيده، يخشون لم يؤمنوا وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» ثم يستحثهم على الخروج مع النبي لقتال المشركين والمترهين بالدولة الجديدة: «انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (٤٠ - ٤١).

٢ - وتنتقل السورة إلى المتفاهسين من أصحاب الأموال الذين تحركهم «الغنىمة» أكثر مما يحركهم شيء آخر فتقول عنهم مخاطبة النبي: «لو كان عرضاً قريباً (غنىمة سهلة) وسفراً قاصداً (لا مشقة به) لا تهزرك، ولكن بعدت عليهم الشقة، ويحلفون بالله، لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم (بالخلف على الكلب) والله يعلم أنهم لكافيون». ويتوجه الخطاب إلى النبي ويمنّبه على أن يبدد بالقعود لمن استأذنوه في ذلك مَذَلِينَ بأعذار وأهية: «عفا الله عنك، لم أكن لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين. لا يستأنفك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالظفر. إنما يستأنفك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وفترت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون. ولو أراحوا الخروج لأخذوا له عدا، ولكن كره الله قبائحهم فبسطهم، وقيل أصدوا مع القاصدين. لو أخرجوا فبكم ما رادوكم (لا عيلاً) فساداً وتشكيكاً» ولأوضحوا علائكم (منوا بكم بالنسبة) يفتونكم الفتنة وليكم سباً ومن لم يهتد بهم بالظلالين. لقد أفتونا الفتنة من قبل (في غزوة أحد، حين انسحبوا من المعركة ونسوا في الهزيمة) وقلوبوا لك الأمور (عشوك في صلاتهم) حتى جاء الحق (النصر) وظهر أمر الله وهم كارهون». وتشير السورة إلى أحد كبار المؤمنين من أهل المدينة، وهو الجند بن قيس الذي اعتذر للنبي عن

الخروج إلى غزو الروم يدعوى أن الأنصار يعلمون أنه معزم بالسوء، ولذلك فهو يخاف أن يعتري إدا، وأبى ساء «بني الأصفر» أي بنات الروم، فتقول في شأنه «وومئذ من يقول الذين في [بالعمود] ولا تفتني، إلا في الفتنة سقطوا [يتخلفهم عن الخروج] وأن جهنم أحبطة بالكافرين أن تحبط حسنة تسوؤهم [إذا انتصرت وضممت] وإن تحبط مصيبة يقولوا قد أخذنا آلنا من قبل [تحبطا] بالفتنة واحذر منهم مخرج] وتولوا وهم فرحون. قل إن مصيبتنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليؤكل المؤمنون قل هل ننبؤون بتنا [تنتظرون لنا] إلا [على] الحسنيين [النصر والحكمة أو الموت والشهادة] ومن ننبؤون بكم أن يصيبكم الله بمذاب من عنته أو يؤفقتنا، فترهبوا إنا معكم مترهبون. قل اتقوا طوعاً أو كرها لن يتقبل بكم إنكم كنتم قوماً فاسقين. فلا تمجيك لآلهم ولا أولادهم، إنا نريد الله ليطلبهم بما في الحياة الدنيا وذرهم لأنفسهم وهم كافرون» (٤٢ - ٥٥)

٣ - وتعرض السورة لجماعة كانوا يستقنون الكيفية التي وزع بها النبي الغنائم وقيل هم المؤلفة قلوبهم، وقيل هو ذو الخويصرة النجمي الذي سبقت الإشارة إليه، وقيل هم جماعة من المنافقين قال بعضهم ' ألا نردن إلى صاحبكم إنا بقسم صدقاتكم في رحمة العم وهو برهم انه بعدل، يقول تعالى ' «وومئذ من يترك في الصدقات فإن أعطوا منها رجوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يستعطون ولو أنهم وصوا ما آتاهم الله ورسوله [ولو كان قليلاً] وقالوا حسبي الله سبغت الله من فضله ورسوله [في مناسبة أخرى] إنا إلى الله راغبون» وبهذه المناسبة تنزل الآية التي تحدد حصة المستحقين للصدقات (الزكاة): «إنا الصدقات للفقر والمساكين والمسلمين أهلها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم» (٥٨ - ٦٠).

٤ - وتفضح السورة سلوك جماعة أخرى كانوا يقولون إن النبي (ص) يسمع لأي كان: «وومئذ الذين يؤفون النبي ويقولون هو كذّاب، قل أنت خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين [بصدقهم] ورحمة للذين آمنوا منكم، والذين يؤفون رسول الله هم عذاب اليم [] [يخذل المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم، قل استهزئوا أن الله يخرج ما تعلمون. ولكن سألهم ليعلم إنا كنا نخوض ونلعب، قل لأب الله وأبائه ورسوله كنتم تستهزئون» ويروى أنه وبينما رسول الله (ص) يسير في غرة تبرك وركب من المنافقين يسرون بين يديه فقالوا: انظروا إلى هذا الرجل، يريد أن يفتح قصور الشام وحصونه، مبهات مبهات فلما وقف النبي لتوبيخهم على ما صدر منهم أنكروا وقالوا إنا كنا في شيء، ما يفرس فيه الركب ليحضر بعضنا على بعض السفرة فردت السورة عليهم «لا تعجلوا، قد كسرتم بعد إيمانكم، وإن ثغث من طائفة منكم [تأثروا وكفوا عن استهزائهم] نعلت طائفة بأبهم كانوا يجرسون» (مصرين على الضائق). وبعد أن تعرض السورة لسلوك المنافقين في جميع المصور وتحدد المؤمنين تحلص إلى القول: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم وملاهم جهنم وبئس المصير يسمعون بأنه ما قالوا ولقد قلنا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهو بما لم يتلوا [وهو الفتك برسول الله عند رجوعه من تبوك، إذ تأمر جماعة منهم على أن يدعووه من راحته ليلاً إلى الوادي، وبدأوا في تنديد المؤامرة صير أن بعض الصحابة على رأسهم عمار، أنفقوا للوقت] وما تقصوا إلا أن أهلكم الله ورسوله من فضله [بما أعطاهم من الغنائم، وإلا فليس لديهم شيء آخر يقيمونه عليه] فإن يتوعدوا بك غيراً لهم وإن يتولوا يعدبهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة وما هم في الأرض من شيء ولا نجية» (٦١ - ٧٤).

٥ - وتعرض السورة لطائفة أخرى من أثرياء «القيصة» الذين يخلوا عن الاعتاق على جيش تبوك واستهزلوا من الصحابة الذين اتفقوا بسخاء: «وومئذ من علمد الله فبين أننا من فضله نصليق ونكونن من الصالحين. فلما آتاهم من فضله يخلوا به وتولوا وهم معرضون فأعطيهم حاكماً في

لاليوم إلى يوم يلقونه بما أعلموا الله ما وعدوه وما كذبوا يكفون [...] الذين يملكون سلطاناً من المؤمنين في المسلمات والذين لا يحبون إلا جهنم ليسخروا منهم سيجر الله منهم ولهم عذاب أليم يستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة قلن ينظر الله لهم، فلك يأتيهم بكفروا بكه ورسوله، والله لا يجزي القوم الفاسقين ﴿٧٥... ٨٠﴾.

٦ - وتنتقل السورة إلى الذين اعتنقوا عن الخروج إلى تبوك مدعوي شعبة الحرة، في حين أنهم إنما فعلوا ذلك حرصاً على أموالهم وحباً إليهم: ﴿فخرجوا لعلهم يحذروا﴾ (٨٦) رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقاتلوا لا يتفروا في الحرة، قل غر جهنم أشد حرّاً لو كانوا يفتنون ﴿إِنَّ رَجْمَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَلْقَوْكَ﴾ (٨٧) للخروج قتل من يخرجوا معي أبداً وإن قاتلوا معي عدواً، إنكم وضيقت بالعمود أول مرة فالتفتوا مع الخلفاء ولا تعمل على أحد منهم صلات أبداً ولا تقيم على ابن إمام كانوا بالله ورسوله وقاتلوا وهم فاسقون. ولا تسبجك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يهديهم إلى الدنيا وترحمي أنفسهم وهم كفارون. وإنا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأنست أولو الطول [أصحاب المال] منهم وقاتلوا فرما نكز مع الخاطبون (٨٦ - ٨٧).

٧ - وهناك طائفة أخرى اعتذرت عن الخروج إلى تروك وهم «الأعراب»، والمقصود بهم
هنا القبائل البدوية القوية مثل قبائل أمد وخطمان، لا القبائل الفقيرة كما سيأتي من السياق:
«وجاء المؤمنون من الأعراب يؤمنون بهم، ولقد الذين كتبوا الله ورسوله فيهم الذين كفروا منهم هذاب
اليم». أما الصفهاء منهم وهم قبائل مزينة وجهية وبدو عذرة فلا شيء عليهم. «ليس على
الصفهاء ولا على الرعي ولا على الذين لا يجدون ما يظنون حرج إذا نصحوهم الله ورسوله، ما على المحسنين
من سبيل [المؤمنين] والله غفور رحيم ولا على الذين إذا ما اتروك لتحميلهم [يظنون منك المواب التي
تطلبهم] قلت لا أجد ما أحكمكم عليه، تولوا وأنتهم تكفي من الذبح حرقاً ألا يجدوا ما يظنون. [لما السيل
والدم] على الذين يستأنثونك وهم أبناء، رضوا بأن يكونوا مع الخوارج [النساء والصبيان] وطبع الله على
اللوبهم لهم لا يعلمون. يظنون [إيكم] إنا رجعم إليهم؛ لعل لا تعذبوا لئن لم يؤمن لكم [إلى نصبكم] قد
تبأنا الله من أن يحاكمكم، وسرى الله عليكم ورسوله ثم نزلوا إلى عالم الغيب والشهادة ليهنؤكم بما كنتم
تعملون. [الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم.
ومن الأعراب من يتخذ ما يفتن مغرمًا [يعتبر ما يعطي من ركة ومصالحات بمثابة أكوات، وهم أمد وخطمان
ونهم] ويقرضكم الدنانير [يتظنون أن يصيكم مكروه فيتصدوا عليكم وذلك ما حدث فعلاً، كما سرى
في الفصل الثاني، إذ ما أن شاع، بعد سنة فقط، مرض النبي (ص) حتى لوتدت القبائل المذكورة] عليهم دائرة
السوء والله سميع عليم ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما يفتن قُرْبَات عند الله واصلوات
الرسوله إلا أنها قُرْبَةٌ لهم سيدهم الله في رحمة إذ الله غفور رحيم. [ومن حولكم من الأعراب
مناظرون ومن أمل الكثير منكم على التفاق [يعارضونه منذ زمان] لا تعلمهم. نحن تعلمهم مستخفين معرضين [في
الدنيا بمصالحهم ثم في الآخرة] ثم نزلوا إلى خطاب عظيم» (٩٠... ٩١).

٨ - ثم تعرض السورة لطائفة أخرى تخلفوا عن الخروج إلى ثبوك ولم يستنفروا بالمعادير الكاذبة. ولما عاد النبي (ص) ندعوا فأوثقوا أنفسهم في سلاسل السجود وحلقوا إلا بجلهم إلا النبي (ص) فجلهم وأخذ ثلث أسواقهم وفيهم نزلت الآيات التالية: ﴿وآخرهم اضرموا بدوسهم﴾ [الخروج] غلطوا عملاً وأخر سباً على الله أن يوب عليهم إن الله غفور رحيم. أخذ من أسواقهم صدقة نظهرهم وتزكهم بها وصل عليهم، إن صلواتك سنكّن لهم والله سميع عليم﴾ (١٠٢ - ١٠٣).

٩ - وتحدث السورة عن جماعة أخرى لم يخرجوا مع النبي إلى تبوك، وهم ثلاثة أشخاص
تخلفوا كسلاً ولم يقلعوا ثوبه: «وآخرون تركوا لأمر الله [الرجوع] اتخذ القوم في شأنهم إما يهيم إياها

يتوب عليهم والله عليم حكيم» ثم قرر النبي في شأنهم أن يجزئهم الناس فبقوا خمسين ليلة لا يكلمهم أحد ثم تابوا فنزلت آية بتوبتهم. (انظر لاحقاً).

١٠ - ثم تنتقل السورة إلى الكشف عن مؤامرة دبرها راعب شارك في القتال مع المشركين يوم أحد ونحدي النبي وقال له: لا أجد قوماً يقتلونك إلا قاتلتك معهم، فلم يزل يقاتله إلى يوم حنين، فلما انتهزت هوازن خرج هارياً إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح فإني ذاهب إلى قيصر وأت بجنود لأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، فبى أصحابه مسجداً يحطب مسجد قباء وقالوا للنبي إنا بيننا لطي العلة والحاجة والذلة المطرة، وهم إنما أرادوا أن يكون مركزاً لتجميع أنصارهم انتظاراً لحجى الروم والانتفاض على المسلمين. فلما عاد النبي (ص) من تبوك وعلم بحقيقة الأمر أمر أصحابه بجمع ذلك المسجد، وإلى هؤلاء ومسجدهم تشير السورة: «والذين اتخذوا مسجداً غيراً وكفراً وتشرعاً بين المؤمنين [يهانسون به مسجد قباء] ولهم صناديق حارب الله ورسوله من قبل [انتظاراً للراعب المذكور] وَلَيُخْلِفَنَّ إِنْ أَرَادْنَا إِلَّا الْمُسْلِمِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا لَكَايُونَ» (١٠٧).

١١ - وبعد فضح تلك الطوائف والمجاهلات من أصحاب الأموال والأعراب والمنافقين والمتأمرين تنتقل السورة إلى الثناء على المؤمنين الصادقين الذين استجابوا باخلاص للنبي في دعوته للخروج إلى تبوك، ثم تعود السورة لتعاتب النبي وبعض الصحابة لكونهم أرادوا أن يستغفروا لأبائهم وقد ماتوا على الشرك: «وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم» (وكان بعض الصحابة يجتنبون باستغفار إبراهيم لأبيه الذي كان مشركاً، وكان الجواب: [وما كان يستغفر إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه [مجرد وعد] لما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه رحيم]. وتعود السورة إلى ظروف التبكة من أجل الخروج إلى تبوك وإلى ظروف هذه الغزوة فتشير إلى الثلاثة الذين تخلفوا في المدينة فأمر النبي بمقاطعتهم (انظر رقم ٩) وتعلن قبول توبتهم: «وَمَنْ أَمَلَ الثَّلَاثَةَ الَّذِينَ خَلُّوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ خَبْرَ اللَّهِ بِمَا كُنُوا فَعَلُوا فَلَا تَغْلِبْهُمْ سَعَهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (١١١). ثم تتوجه السورة إلى المؤمنين جميعاً وتطلب منهم أن يكونوا مع الصادقين، من المهاجرين والأنصار، وتغاطب أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب لتحثهم على الامتثال للرسول (ص) وعدم التخلف عن الخروج معه للقتال. ثم تؤكد السورة مجدداً ضرورة التعامل بالشفقة مع الكفار والخروج لقتالهم الأقرب فالأقرب. (١١٩... ١٢٣).

١٢ - وتأتي خاتمة السورة كالتيبة والخلاصة لكل ما سبق: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا يَفْتَحُونَ مِنَ الْأَرْضِ وَأَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مُجِيبُ الدَّعَاءِ وَالْجَوَابِ» (١٢٨ - ١٢٩). وروي أن هذا آخر ما نزل من القرآن^{٣٤}.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٣، وجلال الدين محمد أحمد المحلى وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، ص ٣١٤. هذا وقد احتجنا الطبري والعلاني على حنين الضيرين وحمل سيرة ابن هشام.

وبعد فيقول إيس اسحاق «وكتب يرا» سمي في زمان النبي (ص) وبعده العشرة، لا كشفت من سرائر الناس»^(٥٥) والواقع أنه من وراء «سرائر الناس» تلك يلخص الباحث عن قرب حقيقة الوصية التي سبرك النبي (ص) عليها هذه القولة الخليفة لقد خرج الرسول إلى نوك في رجب من السنة الثامنة وعاد منها إلى المدينة في رمضان من نفس السنة وبعد شهرين بعث أبا بكر أميراً على الحج، وبرت سورة براءة فآخى به علي بن أبي طالب ليقرأ على الناس في الحج يوم الحزمي القسم الأول من السورة وهو المتعلق بنقص المعاهدات مع المشركين، وفي العام التالي حج الرسول «حجة الوداع» وعاد إلى المدينة وتوفي في ١٢ ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة ترى ماذا حدث في هذه الفترة العاصلة بين عروة نوك ورواة النبي، فترة سنة ونصف

كان أبرز حدث في السنة التاسعة بعد عودة النبي من عروة نوك هو إسلام ثقيف ومبيعتها للنبي بعد أن كان قد تركها وثأبها بعد حصارها مدة وهكذا انضمت ثقيف إلى قريش حليفها، وبذلك تأكد انتصار النبي على مكة والطفائف وكان من نتيجة ذلك أن أخذت القبائل العربية الأخرى التي كانت تراقب الوضع باهتمام، في إرسال وفود عنها إلى المدينة لتنهضة النبي بالنصر وإعلان دخولها في الإسلام وقد سميت هذه السنة، السنة التاسعة، بـ «سنة الوجود» وقد تلتبعت الوفود في السنة العاشرة حتى أصبحت الجزيرة العربية تدب كلها بالولاء للرسول (ص)، وقد عين عماله في المناطق والقبائل. من اليمن جنوباً إلى مشارف الشام شمالاً وحدود العراق شرقاً. غير أن الشيء الذي يجب أن لا يغرب عن البال هو أن إسلام القبائل، كإسلام الأعراب عمومًا وإسلام من أطلق عليهم إسم «المنافقين» في المدينة وإسلام من أسلم من قريش يوم فتح مكة، وهم «الطفلاء»، وإسلام ثقيف بعد ذلك، كل ذلك كان في الحيلة إسلاماً سياسياً أكثر منه إسلاماً عقائدياً. لقد كان من قبيل ذلك الولاء الذي اعتادت القبائل العربية في الحاملية أن تقدمه لرعيم القبيلة التي تنسهر في هزواتها وتندوح البلاد، وتملكه. وكان عنوان هذا الولاء هو دفع «الإتاوة» والامتناع عن محالفة الخصوم والأعداء، وفي المالب كان هذا الولاء ينتهي بموت الرعيم الذي كان لولاء له. وهذا ما حصل فعلاً مع دولة الدعوة الحميدية. فما أن سمعت القبائل بمرض النبي (ص) حتى بدأت ترتد وانطلق الكهان يدهون النبوة ويترعمون الثورة، لقد رأوا كيف أن السيرة قد أدت إلى ظهوره محمد وقريش على العرب جميعاً فاضاموا يقلدون هذا النموذج قبائل تلتب حول كاهن أو ساحر يدهي النبوة ثم تنطلق في الغزو تريد الإنفصاف على قريش ومملكه ها إنها «الرفعة» التي ستشتر كلنا في المهشم بمجرد مرض الرسول، مرض وفاته. وما بلغت النظر أن القبائل كلها قد ارتدت (خاصة وعامة)، ما عدا قريشاً وثقيفاً وهما القبلتان اللتان كانتا الخصم اللدود للدعوة الحميدية. لم ترتد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة الحميدية كانت قد أخذت تتطور في الإنحاء الذي يجعل منها دولة قريش علياداً هذا التحول، وما هي الأسس التي قام عليها؟ ذلك ما نشرحه في الفصول التالية.

الفصل الرابع

من الرّدة إلى الفتنّة :

القبيلة

- ١ -

يظهر من مختلف الروايات التي تتحدث عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي (ص) أن وفاته كانت مباحثة لهم من جهة، وأنه لم يعين من يحلّفه في قيادة المسلمين من جهة أخرى. أما المفاجأة تبدو واضحة في موقف الصحابة الذين لم يصدقوا خبر وفاة النبي وعلى رأسهم عمر بن الخطاب^(١) هذا فضلاً عن أن مرض وفاته لم يدم سوى بضعة أيام، وأنه كان قبلها قد جهر جيشاً بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة للقيام بحملة على مشرف الشام ونحوم فلسطين، وكان من بين الصحابة الذين كان قد انتدبهم الرسول مع هذه الجيوش أبو بكر وعمر. عاثر الجيش المدينة فضلاً، ولكن عندما سمعوا بحبر مرض النبي، وهم في فواحيها، ترمثوا حتى يسجل الأمر. وأما كون النبي لم يعين أحداً يحلّفه بعد وفاته فوضح من اختلاف الصحابة، مهاجرين وأنصاراً حول تعيين الخليفة من بعده. لقد باتر الأنصار إلى الاجتماع بهدف تعيين واحد منهم، ولما سمع أبو بكر وعمر بذلك التحق بهم ود رقاش وجدال انتهى بمسألة أبي بكر. هذا بينما كان علي بن أبي طالب وبعض الهاشميين وأفراد من الصحابة والمستضعفين القدامى منشغلين بتجهيز حشيان النبي (ص) ينتظرون.

وإذن، فلم تترك أمر تعيين خليفة للنبي (ص) إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية - داخلية - واجهتهم، فكيف حسروا فيها؟

إن الأحداث السياسية الكبيرة من حجم تعيين من يحلف للنبي لا تفصل فيها - عادة - إرادة الناس ورعايتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتف الحوادث هي التي

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

تلي، في الغالب، نوع الاختيار وطريقته. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الوضعية التي كانت عليها دولة الدعوة عند وفاة الرسول (ص) سهل علينا أن نقرر بأن ما حدث هو ما كان يمكن أن يحدث، وهذا ليس انطلاقاً من أن «ليس في الامكان أبدع مما كان» بل انطلاقاً من أن الحل السياسي لقضية من القضايا هو في الغالب محصلة لمختلف العوامل الفاعلة فيها ومن هنا يأتي الحل السياسي دوماً في صورة حل وسط.

لقد استعرضنا في الفقرة الأخيرة من الفصل السابق الوضعية الداخلية التي كانت عليها دولة الدعوة، الدولة الفتية التي لم يكن قد مر عليها ما يكفي من الوقت ليحصل الاندماج بين عناصر المجتمع التي قامت عليه. فإضافة إلى «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار كان هناك «المنافقون» والأعراب وأعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح، ومنهم المؤلفون قلوبهم وكان من القبائل من ارتد وكان منها من يتظره، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ولم يكن هذا النوع من الفلق في بنات الدولة، والراجع إلى ضعف «الامانة»، وهو يوازي ما نعرف نحن عنه اليوم بضعف الشعور بالمواطنة، هو وحده الذي كان يهدد كيان الدولة الفتية، بل كان هناك أيضاً التراتب الذي أحدثه دخول «الغنيمة» كمنصر في ذلك الكيان: إن صنف «المستضعفين» بقي موحوداً، والذين اعتسوا بـ «العبيدة» أو بالتجارة أو بها معاً، لم يكونوا قليلين، منهم مؤمنون صادقون ومنهم آخرون غيرهم. وقبل ذلك وبعد كان الاختلاف والتنوع المراجعين إلى «القبيلة» حياً قانياً. فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صنف الأنصار يبرر عن نفسه حد أدنى منسية، وشعور الأنصار ككل بـ «شيء» في «همومهم إزاء المهاجرين شعور كتف من نفسه مراراً زمر التي معه، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. أما في صفوف المهاجرين فلم يكن «مفعول القبيلة» قد صغي بصورة كاملة بل كان في حال كمون، وبالتالي كان لا بد أن يمر عن نفسه عند أقل شيء أو استشارة. وقد صار هذا واقعاً ملموساً بعد فتح مكة ودخول فريش في الإسلام مرة واحدة، وبكيفية جماعية، تحمل معها بقايا من «حجة الحاملية».

وإلى جانب هذه الوضعية الداخلية القلقة كانت هناك ظروف «خارجية» تبعث على قلق أكبر. ذلك أنه بعد رجوع النبي (ص) من حجة الوداع، السنة العاشرة، أصيب بوعكة صحية نتيجة أتعاب السفر. وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات غمردية في «الأطراف»، يزعجها رجال أدهوا البسوة فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها معلنة رفضها لسلطة «فريش»، وحكومتها. قام الأسود العنسي باليمن وأدعى البسوة وأعلن الثورة فطلب «عل ما بين معازة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والاحساء إلى عدن، واستطاع أمره كالحريش»، فشمع انصاف الحسوي من خط الطائف، قريباً من مكة غرباً، إلى الاحساء شرقاً، فكسب النبي (ص) إلى من بقي من المسلمون باليمن يطلب منهم جعل حد لحيلة الأسود العنسي «إما مصامدة أو عيلة» فتمكّنوا من اغتياله ليلة وفاة النبي (ص). ولم يكن الأسود العنسي المتمرّد الوحيد، بل تعدى لدعى البسوة كذلك ميلمة الحنفي، وكان قد جاء إلى النبي مع وعد بمساعدة عام الوفود، ولما رجع إلى بلاده الياسة دعم أن النبي (ص) قد أشركه معه في البسوة،

هضعه قومه بنو حنيفة وأقربوه عليهم. وارتد كذلك طليحة الأسدي فبعت جموع كبيرة من قبائل أسد وعطفان وطيء وغيرهما، أي القطاع الشمالي الشرقي لخط مكة/ المدينة، وكانت وجهتهم المدينة بقصد احتلالها^(٢). واستفحل أمر «الردة» بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي (ص) بعثت بلاد العرب «وكفرت الأرض ونضربت ولزقت من كل قبيلة علة [من الناس] أو طاعة إلا هربوا وثبوا»^(٣).

- ٢ -

وامام هذه الوضعية الفلقة الحرجة، في المركز كما في الأطراف، يبدو ان اختيار أبي بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موقفاً تماماً. فمن جهة لم يكن هناك من يناقش مكانته من رأس «صحابة رسول الله»، إذ كان أول من أسلم من الرجال ومثابة «مستشار أول»^(٤) للرسول (ص) ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية، معرفته بأحوال العرب وحركته السياسية وولايته إلى جانب قوة عريته، تجعله أهلاً للرئاسة أصف إلى ذلك أنه من قبيلة تيم الصغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تنس منها أو تحذف من استبدادها. وادى لجميع المعطيات الموضوعية والملازمات السياسية كانت تجعل من أبي بكر المرشح الأول لخلافة النبي (ص).

وما يهمنا هنا ليس هذه المعطيات ذاتها بل الطريقة التي عبرت عنها الروايات المختلفة التي تحكي ما جرى من نقاش بصدد مبايعة أبي بكر وما رافق ذلك من ردود فعل من هذه الجهة أو تلك وإذا كان من الحائز الشك أو الطعن في عبارات هذه الروايات أو في مضمونها، كلاً أو بعضاً، بدهوى أنها إنما تعكس تأويلاً أو توجيهاً أمته دوافع سياسية ومن تنوينها، في العصر الأموي أو العباسي، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها بالنسبة لموضوعنا إن موضوعنا هنا ليس «الحقيقة التاريخية» في ذاتها، بل الكيفية التي كان «يفرق» الناس بها الأحداث التاريخية، سواء من حدوثه أو في زمن لاحق. ذلك لأنه في كلتا الحالتين فإن ما يكشف لنا عبر تلك الروايات هو «العقل السياسي العربي»: طريقة ممارسته، العملية والنظرية، للسياسة.

لنتساءل إذن ما الذي تقدمه لنا هذه الروايات من محددات للعقل السياسي العربي في عملية مبايعة أبي بكر، أو في قراءته لهذه العملية الواقعية ان الداحث ليندهش اندهاشاً عندما

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٤. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٢.
(٣) الطبري، ص للرجع، ج ٢، ص ٢٥٤.
(٤) هناك أحاديث نبوية تشيد بأبي بكر وتورد مكانته الرفيعة بالقرب من النبي، منها: «لو كنت متحداً خيلاً لاتخذت أبا بكر خيلاً» انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووليات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين»، ص ١٠٧.

يلاحظ أن جميع الأخبار التي تتخلها مختلف الروايات حول الطريقة التي يبيع بها أبو بكر تجعل «القبيلة» المفرد الأول والأخير لجميع المواقف وفيما يلي بيان ذلك.

- تقول الروايات إنه ما إن أعلن عن وفاة النبي (ص) حتى سارع الأنصار إلى سبعة بني ساعده حيث يجمعون عادة للتداول في أمورهم. لقد أوتوا أن يسبقوا المهاجرين ويسبقوا رعيهم سعد بن عبادة، وكان ذا ساحة في الإسلام، إذ هو أحد الفقهاء الذين سابعو النبي (ص) في العبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار، والعدد والمعدوم يومئذ لهم على الأوس. خطب سعد بن عبادة في الجمع فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين ومصلحة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب» فهم الذين هجروا النبي وأزوه وبهم أسس للإسلام. إلح، ثم ختم كلامه قائلاً: «فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأزاهم به»^(٥). وفي رواية أخرى: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»^(٦) (الأمر الحكم) وتصيف الرواية اسم رعيهم ترائوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أيت مهاجرة قريش فقالوا نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأيوون ونحن عشيرته وأولياؤه سلام تنزعوا هذا الأمر بعدد. فلما تقول منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبدًا»^(٧).

- ثم تتصل بالروايات إلى المهاجرين: فقد سمع عمر بن الخطاب بما يجري في سبيعة بني ساعدة، فذهب مسرعاً إلى أبي بكر الذي كان في بيت النبي فأخبره الخبر، ثم انطلقا معاً إلى حيث الأنصار فلحقا أبا عبادة بن المراح في طريقهما فذهب معهما ودحاوا عن الأنصار. وخطب أبو بكر معهم فأبى فصل المهاجرين وقال: «كننا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله (ص)، ونحن مع ذلك أوسط العرب نسباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»^(٨). وفي رواية أخرى قال: «ولن العرب لا يعرف هذا الأمر إلا هذا الحقي من قريش»^(٩)، وفي أخرى: «إن العرب لا تدعى إلا لهذا الحقي من قريش»^(١٠) ثم ذكر فصل الأنصار في إيواء المهاجرين ومصرة الإسلام لينتهي إلى تقديم أبي عبادة وعمر ليختاروا أحدهما فاعتذرا أن يتقدما أمامه وهو «صاحب العرثاني أشير» الذي أناب النبي عنه للصلاة بالناس هذ مرضه.

- ثم تناول الأنصار الكلمة ليوضحوا موقفهم فقالوا إنهم لا يحسدون المهاجرين ولا يحرضون على أبي بكر بالذات، ثم أصابوا: «ولكننا شفقنا بعد اليوم، وسعدنا أن يمدب عن هذا

(٥) أبو محمد عبد الله بن مسلم الديوري بن قنية، الإمامة والبيعة، وهو المعروف بـ تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه طريفي، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥.

(٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤١.

(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٨) ابن قنية، الإمامة والبيعة، ج ١، ص ٦.

(٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٠) أحمد بن محمد بن محمد ربه، العقد القريش، تحقيق محمد سعيد الحريش، ٨ ج في ٣ (الطبعة

دكتة النجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٢٧.

الأمر من نيس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم يبيعنا ورعيها على أنه إذا هلك - الذي من الأنصار - اخترنا آخر من الأنصار، وإذا هلك - الذي من المهاجرين - اخترنا آخر من المهاجرين، أبدأت بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد (ص) وأن يكون بعضنا يسع بعضاً، فيشق القرشي أن يرجع بعض على الأحباري، ويشق الأنصاري أن يرجع قبض على القرشي»^(١١).

ويعود أبو بكر للكلام، ويذكر بالظروف التي قامت فيها الدعوة المحمدية ويصور المسلمين السافين في مكة وما لاقوه من اضطهاد من قريش، لينتهي إلى أن المهاجرين هم أول من آمن بالله ورسوله (ص)، وهم أوليائه وحبيبه وأحق الناس بالأمر من بعده لا يفرعهم به إلا ظالم... فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلكم، فتحس الأمراء وأنتم الوزراء، لا محنت دونكم بمشورة (لا تستبد) ولا تنقض دونكم الأمور»^(١٢).

- ويرد الخطاب بن المنذر من الأنصار بلهجة عنيفة فيحاطب قومه قائلاً: «يا معشر الأنصار سلخوا عليكم أيديكم، فإنما الناس في فئكم وظلالكم». وإن أبي القوم منا أمير ومنهم أمير»^(١٣).

- ويتناول الكلمة عمر بن الخطاب ليرد على قضية منا أمير ومنكم أمير بلهجة لا تخلو من تهديد فيقول: «صهات صهات، لا يجتمع سيفان في جند واحد إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم وبها من غيركم ولكن العرب لا يفتي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النسبة فيهم وأولو الأمر منهم لنا بذلك على من خلفنا الحجة الظاهرة وال سلطان المير من بنارعتا سلطان محمد وميراثه ومن أوليائه وحبيبه إلا عدل باطل أو متجاف لائم أو متورط في هلكته»^(١٤).

- ويرد عليه الخطاب بن المنذر بلهجة أعنف وتهديد أكبر فيقول: «يا معشر الأنصار اسلكوا عليكم أيديكم ولا تسمعوا لقالة هذا وأصحابه فيدبون بصبيكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم من بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم فأنتم والله أول هذا الأمر منهم فإنه دان لهذا من لم يكن يمين له، بأسافنا أما والله إن شتمت أميها جذعة. والله لا يرد علي أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف»، تدخل عمر بن الخطاب وقال: «هذا كان الخطاب هو الذي يجني لم يكن لي كلام معه لأنه كان بيني وبينه منارعة في حجة رسول الله (ص) فباني عنه» وتدخل أبو حبيدة بن الخواص فقال: «يا معشر الأنصار، أنكم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبدل ويغير»^(١٥).

- ونقول الروايات إن بشير بن محمد هذا رأى ما اتفق عليه قومه من تأييد محمد بن عبد الله قام خدماً لعدو وكان بشير من سادة الخزرج، فقال: يا معشر الأنصار، أما والله لئن كنا أولي القضية في جهاد المشركين والسابقة في الدين ما أردنا، إلا شاء الله، غير وعارينا وطاعة نبينا والكرم لأنفسنا وما ينبغي أن سليل بذلك على الناس ولا ينبغي به حرمنا من الدنيا، فإن الله تعالى وإلى النسة والنسب علينا بذلك ثم إن

(١١) ابن قتيبة، الإمتاع والمليحة، ج ١، ص ٦

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٧ انظر أيضاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٣) نفس المرجع والمصنعة.

(١٤) نفس المرجع والمصنعة

(١٥) ابن قتيبة، الإمتاع والمليحة، ج ١، ص ٨ انظر أيضاً: الطبري، نفس المرجع، ج ٢،

محمد رسول الله (ص) وجعل من قرشي، وهو من بني كنانة وبني سلطنة، ولهم الله لا يراني الله أنارهم هذا الأمر ليدأ، فقاموا الله ولا تنزعهم ولا تحلقهم^(١٦).

وهنا فلم أبو بكر مرة أخرى ليقتح على الحاضرين انتخاب أبي عبيدة بن الجراح أو عمر بن الخطاب، فردا عليه بأنه هو أولى بالأمر، وبينما هما على ألية التقدم لمبايعته إذا بشير بن سعد يسبقهما ويباع أبا بكر، فتأذاه الحباب بن المنذر: «يا بشير بن سعد عفت عما، ما يصطرك إلى ما صنعت؟ حسدت لب عبدك على الأمرة». وتصيف الرواية: «ولما رأب الأوس ما صنع بشير بن سعد، وهو من سادات الخزرج، وما دهموا إليه المهاجرين من قرشي وما سطلب الخروج من سامع سعد بن عبادته قال بعضهم لبعض: لنن وليتموها سعداً عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم المصيلة ولا جعلوا لكم نصيباً منها أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر (ص) فقاموا إليه فبايعوه. فقام الحباب بن المنذر إلى سبه واحد، فبادروا إليه فأنفدوا سبه منه فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة^(١٧)».

- وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في المسجد جماعات جماعات حسب انتوائهم القبلي. وتذكر إحدى الروايات: «إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومنهم الزبير بن العوام، وكانت أمة صبية بنت المطلب وكان بعد صبه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول ما زال الزبير ما حتى شأ بوه فصرفوه عا. واجتمعت بولاية إلى هناك، واجتمعت بولاية ربيعة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. طأ القبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة ولقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين خلفاً شق، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعته الأنصار. فقام هناك بن عثمان ومن معه من بني أمة فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهم من بني ربيعة فبايعوا. وأما علي والمبايع بن عبد المطلب ومن معهم من بني هاشم فأنصرفوا إلى رحابهم ومنهم الزبير بن العوام^(١٨)».

- أما سعد بن عبادته مرشح الأنصار فقد كاد الناس يطلوه عندما تزاخوا على أبي بكر فبايعونه في سبيعة بني ساعدة، فدخل في مشادة كلامية مع عمر بن الخطاب، ثم دخل منزله غاضباً متوعداً ولم يبايع. وعندما بحث إليه أبو بكر بعد أيام وإن قيل فبايع، فقد بايع الناس ويباع قومك، رفض وأجاب: «أما والله حتى أرميكم بكل سهم في كنانتي. وأتألفكم من معي من أهل وعشيرة». فلما بلغ أبو بكر ذلك استشار أصحابه فقال له بشير بن سعد الأنصاري: «إنه قد أبل ولج وليس يبايعك حتى يقتل. وليس يفتنول حتى تقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته. ولن يظلمهم حتى تقتل الخروج. ولن تقتل الخروج حتى تقتل الأوس، فلا تحسبوا على أنفسكم أمراً قد استفاد لكم فأنزكوه وليس تركه بشاركم، وإنما هو رجل واحد فتركوه وقلوا مشورة بشير بن سعد. وبقي سعد بن عبادته مصراً على رفض البيعة لأبي بكر، ولما ولي عمر بن الخطاب خرج إلى الشام فمات بها ولم يبايع لأحد. وفي رواية أخرى أنه يبايع أبا بكر وقال له: «إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني من الإمارة وأنكم وقومي استرغموني على البيعة»، فردوا عليه: «ولكننا لمجربناك على الجماعة ولا إقالة فيها. لنن نرعت بدأ من طاعة لو فرقت جماعة لتضربن الذي فيه حياتك^(١٩)».

(١٦) من المرجع والمصنفه

(١٧) ابن حبه، من المرجع، ج ١، ص ٩

(١٨) من المرجع، ج ١، ص ١١.

(١٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٤. انظر أيضاً ابن قتيبة، من المرجع، ج ١، ص ١٠

هكذا تم الفصل في الخلاف بين المهاجرين والأنصار في مسألة خلافة النبي (ص). وما يلعت النظر في ما روي بشأن تلك الجلسة التاريخية جملة أمور أهمها:

أ - إن الروايات التي تحكي تفاصيل وقائع تلك الجلسة قد دوت في العصر العباسي (عصر التتوين)، ويجوز أن يكون روايتها قد دوتها في تقليطهم الخاصة قبل ذلك، في العصر الأموي أو زمن الخلفاء الراشدين. وفي جميع الأحوال فهي قد دوت بعد أن انتهت وتبينتها السياسية، أي في وقت لم يكن فيه ما يجعل الروي تتحرب سياسياً للأنصار أو للمهاجرين إن الصراع، ومن الراشدين والأمويين، كان بين أطراف أخرى (هاشميين وأمويين إلخ) ولم يكن، بعد اجتماع السقيفة، التصنيف إلى مهاجرين وأنصار أي مدلول سياسي يخدم «حاضر» الروي. وإذا أضفنا إلى هذا أن الوقائع رويت بشكل يبرر مواقف الطرفين معاً، حتى ما كان منها عيباً، وأن تلك المواقف تعكس تماماً ما كان يمكن أن يحدث، بالنظر إلى طبيعة الوضعية القائمة آنذاك وضعية التنافس بين الأنصار والمهاجرين، أمكن القول إن تلك الروايات صحيحة في مضمونها العام. أما اللفظ فلا بد أن يختلف، وهو يختلف فعلاً من رواية إلى أخرى، ولكن من غير أن يؤثر ذلك في المضمون. وعلى الجملة فالروايات التي تحكي ما جرى في سقيفة بني ساعدة يشهد بعضها لبعض، على اختلافها. فهي تكامل ولا تتناقض، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من الأخذ بها.

ب - والأمر الثاني اللافت للانتباه هو أنه لا واحد من المهاجرين، لا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة ولا غيرهم، احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) بلفظ «الأئمة من قریش»، والذي يحتاج به أهل السنة والجماعة والأشاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا القرشية من شروط الأئمة للخلافة استناداً على الحديث المذكور. وأنه لما بشر الاستعراب حقاً أن يمد أبو بكر وعمر، كلاهما، إلى التأكيد على مكانة قریش والاحتجاج لأحقية المهاجرين في خلافة النبي بكون العرب لا قبل أن يسود عليها غير قرشي، ثم لا يذكر أي منهم هذا الحديث^{٢٠}، مع أنه أقوى الحجج ضد الأنصار، إذ الأنصار ليسوا من قریش وبالتالي فلا حق لهم في الخلافة بنصر ديني لو كان ذلك الحديث مما احتج به في تلك الجلسة.

(٢٠) يقول الماوردي في سياق الاحتجاج بشرط القرشية في الخلافة: «إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دعوتهم من الخلافة، لما يلزموا سعد الله بن عبادته عليها، يقول النبي (ص) «الأئمة من قریش» فأقبلوا من التمرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أسير ومكم أسير، تسلياً لروايته وتصديقاً لحبره». أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٧. وما يقوله الماوردي هنا لا تشهد بصحته المصادر التاريخية بل تكده وقائع اجتماع السقيفة، فلو احتج بهذا الحديث لما احتج إلى الاحتجاج بما احتج به (انظر أعلاه) وحدثنا بالذكر أن أبا يعلى الخليل لم يذكر الحديث المذكور في تقريره شرط القرشية وإنما اكتفى بالقول «وقد قال أحمد [ابن حنبل] في رواية مهنا: «لا يكون من غير قریش خليفة»». انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين الصفاء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠. أما ليس خطلون فقد ذكر الحديث ولكن في عبارات يبدو منها بوضوح أنها منقولة عن الماوردي. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خطلون، الخليفة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٢٣.

وعما بلغت النظر أن البخاري الذي روى الحديث المذكور يعتمد سياق الروايات التي ذكرها قبل عند حديثه عما جرى في سقبة بني ساعدة، ومذكر احتياج أبي بكر على الأنصار بأن المهاجرين «عم لوسط العرب دلوا وأعرهم لحدا» ولا شيء غير ذلك^(٢١) أما حديث «الأنبياء من قريش» فيذكر البخاري في مكان آخر مروياً عن معاوية بن أبي سفيان في سياق رده، رد معاوية وهو خليفة، على الذي كان يحدث عن ظهور «المقحطاني»، أي محول لذلك من التميميين، ومن رواية البخاري كما يلي: «كان محمد بن حمر بن مطعم يحدث أنه طع معاوية، وهو عنه في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص، يحدث أنه سيكون ملك قحطاني. فغضب معاوية فقام فأتى صل الله بما هو عمله ثم قال: لما بعد فقه يلقي أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليس في كتاب الله ولا نأثر من رسول الله (ص) فتأثركم جهالكم فليساكن والأساني التي جعل أهلها فلي سمعت رسول الله (ص) أن هذا الأمر في قريش لا يعادهم أحد إلا كيه الله حل وجهه ما لقنوا الدين»^(٢٢) ومع أن البخاري يذكر في رواية أخرى عن ابن عمر أن النبي (ص) قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم ثلث» فإن الرواية الأولى عن معاوية، وفي السياق المذكور، تفتح باب الطعن في صحة هذا الحديث. هذا فضلاً عن تعارضه مع حديث آخر رواه البخاري نفسه بصيغة «قال رسول الله (ص) اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زينة»^(٢٣) كما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع حديث رواه البخاري عن أبي هريرة بصيغة «قال رسول الله (ص) يهلك الناس هذا أخي من قريش قالوا فما لهم؟ قال لو أن الناس امتزج بهم». وعلى الجملة فالأحاديث التي تتعرض لقضايا السياسة قد شابهها الوصف بدرجة كبيرة. وسرى لاحقاً كيف أن معاوية وغيره من الأمويين وخصومهم قد رووا أحاديث سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة ولتعارضها مع الخلفية الإسلامية من جهة أخرى.

ج - والنتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضاً. لقد كان المنطق السائد هو منطق «القبيلة»، بمعنى أنه لم يكن لا لب «المقبلة» ولا لب «الغنيمة» دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلى بها في حقبة بني ساعدة. كان هناك فعلاً توجس بنو المهاجرين والأنصار معاً في بصرى الإسلام ونشره والتضحية في سبيله، ولكن الكفتين في هذا المجال كانتا متعادلتين. أما «الغنيمة»، وبعبارة أخرى تدخل العامل الاقتصادي لترجيح إحدى الكفتين، فذلك ما لم يظهر له أثر يستحق الذكر^(٢٤) وبقي الدور الخامس لـ «القبيلة» كما بنا. لقد اعتبر الصحابة القضية مسألة

(٢١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت]، ج ١، ص ٧١).

(٢٢) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٢، وج ٩، ص ١١١ - ١١٢.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٩، ص ١١٣.

(٢٤) ورد في كلمة عمر بن الخطاب التي أورد فيها أن أبا بكر أثنى به بالخلافة ومن أبي عبيدة قريش.

وأنت أحق بهذا الأمر. ولفضل ما في المال، كما ورد في كلمة الحيف بن التمر التي أورد فيها أحقية الأنصار قريش. «أنتم أهل العمر والثروة والمعد والنجدة». ولكن البصريين، حتى على فرض صحتها لفظاً ومعنى، لا تكتفي لية أهمية في سياق الجدل كما احتفظ لنا به المصادر التاريخية.

اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك فاعتبروا ميزان القوى وراصوا القدرة والكفاءة ومصصلحة الدولة، وكل ذلك يحكم 'بمطلق' القبيلة في المجتمع القبلي عموماً ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي قالها أبو بكر: «لا تدن العرب إلا لهذا الحي من قريش»، وهذا حكم موضوعي يقرر أمراً واقعاً. وقد سلم الانتصار بفلان عندما تحرك فيهم «مفعول القبيلة» الصبي (الناس بين الأوس والخزرج) وأيضاً عندما رأوا أن منطلق المهاجرين هو الأرجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة.

بعد هذه الملاحظات التي تفرض نفسها على كل من يقرأ وقائع جليلة معصية بني ساعدة كي يمتدحها إلينا الروايات المختلفة، ننتقل إلى وقائع الخلاف الذي شب داخل صفوف المهاجرين أنفسهم بين الهاشميين وغيرهم، وسنرى أن منطق «القبيلة» سيقصر نفسه مرة أخرى.

- ٣ -

- نذكر المصادر أن العباس عم النبي (ص) أثار مسألة الخلافة مع علي بن أبي طالب عندما كان النبي مريضاً مرضه الأخير، فقال له أدخل علي النبي واسأله «إن كان الأمر لنا بيننا وإن كان لغيرنا أوصى بنا غيره»، فامتنع علي وتضيف بعض الروايات أن علياً خاف إن هو سأل النبي (ص) أن تكون النتيجة سلبية فيحرم الهاشميون من الخلافة إلى الأبد وعندما توفي النبي (ص) أثار العباس المسألة من جديد مع علي وقال له: «أبسط يدك أياهمك فقال عم رسول الله يبيع ابن عم رسول الله (ص) ويأبى أهلك بترك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يفلح» فأجابته علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيري؟» وتضيف الرواية أن العباس كان قد سأل أبا بكر وعمر إن كان لرسول قد أوصى بشيء فأجابا بالنفي^(٢٥).

- وتختلف الروايات حول موقف علي بن أبي طالب منبيعة أبي بكر من ذلك أن واحدة منها تذكر أن علياً كان في بيت إحدى جهاته الخيرة بأن «قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص م عليه أثر ولا رداء، عجباً، كراهية أن يطير عنها، حتى يلبسه»^(٢٦) غير أن المشهور هو تأخر علي مدة من الزمن عنبيعة أبي بكر، احتجاجاً، لأنه كان يرى نفسه أحق الناس بخلافة النبي وتذهب رواية إلى أن علياً «أبى به إلى أبي بكر وهو يقول أنا عبد الله وأمر رسول الله وقبل له يبيع أبا بكر فقال أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أباكمم وأنتم أولى بالبيعة لي أخذتم هذا الأمر من الأنصار وجميعهم عليهم بالفريضة من النبي (ص) وتأخروا منا لعل أئمت غصاء، ألتزم رخصم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم القادة وسلموا إليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بذلك أجمعين» عن الأنصار من أولى برسول الله، حباً وميثاً، فلتصبروا إن كنتم تؤمنون، ولا قوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون فقال له عمر إنك لست متروكاً حتى تلج - وقال له أبو بكر - فإن لم تلج فلا أكرهك. فقال أبو عبيدة بن الجراح... يا ابن عم: أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل غيبتهم ومعرفتهم بالأمور ولا

(٢٥) ابن خزيمة، الإمامة والسيرة، ج ١، ص ٤

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣٦

أرى أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك وأشد اجتماعاً به، فسلم لأبي بكر هذا الأمر. فقال علي: الله الله، يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن طوره وقمر بيته إلى دوركم وتصور يوتكم ولا تنصروا أهله من مقلده في الناس وحده، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأننا أهل البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم^(٢٧).

وتذهب روايات أخرى إلى أنه كان لفاطمة بنت الرسول (ص) وزوجة علي، دور في موقف هذا الأخير، إذ تذكر المصادر أن علياً «خرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (ص) على دابة ليلاً في مجالس الأنصار مسلمة الصخرة، فكتروا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن رجلك وابن عمك سبي إلينا قبل أبي بكر ما عفتنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: أدع رسول الله (ص) في بيته لم أدعه وأخرج أنا لنزح الناس سلطانه. فقلت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صبروا ما لا حسبيهم وطلبهم^(٢٨). ونقول رواية أخرى: «كان ليلي وجه من الناس حيلة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي. ولما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكر، فجمع بني هاشم عنده واستدعى أبا بكر وأوضح له موقفه بحضورهم ثم بايع وبايعوا.

- هذا بينما تذهب رواية أخرى إلى أن علياً امتنع عن مبايعة أبي بكر هو ومن كان معه من الهاشميين والمستضعفين من الصحابة، وتذكر المصادر أسماء العباس بن عبد المطلب والزيبر بن العوام والمقداد بن عمرو وسليمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر، وأن أبا بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب. «فما فسادهم وهم في دار علي فأبوا أن يخرجوا فمدحهم بالخطب وقال: والذي نفس عمر بيده، لنخرجنكم لو أخرقنا على من فيها. فقبل له. يا أبا حفص إن فيها فاطمة. فقال وإن فخرجوا فبايعوا إلا علياً زعم الراوي أنه قال: «حلفت ألا أخرج ولا أضع ثوب من عاتلي حتى أجمع القرآن» ثم أرسل إليه أبو بكر مرة ثانية وثالثة إلى أن أخرجه عمر «ومعه قوم. فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: يايع. فقال: إن لنا لم نعمل فمة؟ قالوا ابن دابة الذي لا تله إلا هو ضرب عنقك. أما أبو بكر فقال: «لا أكرهه على شيء ما كانت ماطنه إلى جبهه». وتضيف الرواية: «فلم يبيع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها، ولم تحدث بعد أبيها إلا حساً وسبحين ليلة» - وليل ستة أشهر - وأنه «لما توفيت أرسل علي إلى أبي بكر أن قبل ألياً، فقبل أبو بكر حتى دخل على علي وعنده بنو هاشم ثم تكلم علي وشرح موقفه ثم بايع في المد هو ومن معه في المسجد الجامع^(٢٩).

- ذلك جانب. وهناك جانب آخر ينقل إلينا متعلق «القبيلة» في أوضح صورة: تذكر الروايات أن أبا سفيان قال لعلي: «ما بال هذا الأمر في ليل حي من غريش [= أبو بكر من قبيلة نهم الفرشبة الضعيفة] والله لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجالاً. فقال علي: يا أبا سفيان، طائفة عادت الإسلام وأهله فلم نصره بذلك شيئاً. أنا وحدنا أبا بكر لما أعلاه. وتذكر رواية أخرى أنه «لما استخلف أبو بكر قال أبو سفيان ما لنا ولأبي فضيل إنما هي بنو عبد مناف» وتذهب رواية أخرى، وهي أشهر، إلى أنه «لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله إني لأرى عصابة لا يظفنها إلا دم يا آل عبد مناف، هم أبو بكر من أسودكم. لئن للمستضعفين؟ أين الأذلان؟ علي والعباس. وقال - مخاطباً علياً -

(٢٧) ليس قتيبه، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ١٥

وسط يترك حتى أبلغك فلي علي عليه... ووجوه وقال: إنك والله ما لمنت بهذا إلا الفتنة...»^(٣٠).

- ولم يكن أبو سفيان هو وَحْدَهُ الذي تحدث بمنطق «القبيلة» بمثل هذا الوضوح، إذ تذكر الروايات، في سياق مختلف، أن خالد بن سعيد بن العاص «لا قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله (ص) تربعين بيعة شهرين يقول: يا بني عبد مناف، لقد طيم نساء عن أمركم يليه غيركم» وتصنيف الرواية «فلما لم يكر ظم عطلها عليه، ولما عمر قاصطها عليه. ثم بعث أبو بكر الحنود إلى الشام وكان أول من استعمل على ربيع منها خالد بن سعيد المذكور، فأخذ عمر يقول: «أَنْتُمْ» وقد صبح ما صبح وقال ما قال، ظم يزل بأبي بكر حتى عزله وأمر يزيد بن أبي سفيان»^(٣١) ويروى أيضاً أن عبيد بن أبي الحب كان له موقف مماثل^(٣٢).

- نستخم هذه الروايات برواية أخرى تقول: إن أبا قحافة والد أبي بكر صبح، وهو كهف بمكة، بموت النبي (ص) فقال: «ما صنع الناس؟» فقالوا له: «أقاموا ابنك». قال: «لرضيت بنو عبد مناف بذلك؟» قالوا: «نعم» قال «وبنو الميرة؟» قالوا «نعم» قال «فلا مانع لنا أعطى الله، ولا معطي لا صبح»^(٣٣).

وبعد، فهذا يمكن أن يشرح المرء به من نتيجة بخصوص موقف علي من مبايعة أبي بكر؟

أعتقد أن الرواية التي نقول إن علياً سارع إلى مبايعة أبي بكر بمجرد سماعه مبايعة لناس له رواية يصعب تصديقها. فضلاً عن كونها شاذة وغريبة وسط الروايات الأخرى فإن لوصف ظاهر في نصها (خرج علي في قميص ما عليه أزار ولا رداء...)، أما الروايات الأخرى فقد يشك المرء في عبارات بعضها، ولكن من الصعب الشك في مضمونها العام. ذلك لأننا إذا انطلقنا من الشك فيها ونساءلنا: من صبي أن يكون قد وضعها ولأية أغراض؟ فإننا لن نصل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها. فإذا قلنا مثلاً إن الشيعة هم الذين وضعوها ليشبوا معارضة علي لأبي بكر، وكونه قد بايع «تحت الصنطة» فإن معترض أن يعترض لو وصح الشيعة تلك الروايات لفسسوها ما يفيد أن النبي (ص) قد لوصى لعلي بالأمر من بعده، لأن نظرية الشيعة تقوم كلها على «الوصية». وخلق الروايات المذكورة من احتجاج علي - «الوصية» مثله مثل خلق احتجاج المهاجرين على الأنصار بحديث «الأئمة من قريش» وادعائهم ليس من مصلحة الرواة الشيعة أن يضعوا روايات من جسد الروايات التي ذكرها أما إذا قلنا إن الرواة السنة هم الذين وضعوها واشتعلوا فيها مسألة «الوصية» استبعاداً تاماً فإن معترض أن يعترض بأن الروايات المذكورة تظم في قصيدة أهل السنة، قضية «إحسان»

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٧

(٣١) هو المرجع، ج ٢، ص ٣٣١

(٣٢) أحمد بن يعقوب بن حمير بن وهب البغدادي، تاريخ البغدادي، ج ٢ (بيروت). دار التراث للشر،

١٩٥٥، ج ٢، ص ٨٣

(٣٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العنتية (القاهرة: مكتبة الخديجي، ١٩٥٥)، ص ١٦٧

الصحابة على بيعه أبي بكر. فالرواية التي نقلنا تذكر أنه تخلف عن بيعة أبي بكر صحابة دور وسابقة في الإسلام (علي، الربير، عملا، المصداق، وسلطان وأسود...). وادع الروايات التي ذكرنا لا تخلم قضية الشيعة (الوصية) ولا قضية أهل السنة (الاحماع)، الشيء الذي يحمل على الاعتقاد في أنها روايات «مخيلة» تنقل وقائع جرت بالفعل. وبما يركي هذا الاعتقاد ما روي بمصداق موقف أبي سفيان وحالد بن سعيد وعتبة بن أبي لهب وأبي قحافة وأبي بكر أن موقف هؤلاء، كما رأينا، لا علاقة له بالموقف الذي تحكيه الروايات السابقة على أن هناك شهادته أخرى وردت خارج سياق الروايات المذكورة حيثما تشهد لها بالصحة ذلك أن هذه الشهادة تعمل إلبا أن أبا بكر قال وهو على فراش الموت إنه ندم على ثلاثة أشياء فعلها وعلى ثلاثة أخرى ندم على تركها. وأول شيء من الأشياء التي قال إنه ندم على فعلها ما عدا عنه بقوله «لم يني تركت بيت علي، وإن كان أعلن علي الحرب»^(٣٤) وفي رواية أخرى «وإذا لم أكنش بيت فاطمة من شيء، وإن كانوا قد غلقوا علي الحرب»^(٣٥). وهذا دليل على أن علياً كان قد امتنع فعلاً عن مبايعة أبي بكر وأن هذا الأخير قد اعتبر ذلك بمثابة شح حرب عليه وأنه ألتحم ببيت بالثقة. إن هذا التصريح الذي أدلى به أبو بكر يشهد بالصحة لمعظم ما ذكرته لروايات السابقة، إن لم يكن لجميع ما نقلته.

مخلص بما تقدم، إدد، إلى النتيجة التالية وهي أن ما روي حول موقف علي بن أبي طالب من بيعة أبي بكر يعبر عن واقع تاريخي فعلي. إن تلك الروايات إما أنها تروي بـ «ألمية» ما جرى من اتصالات ومقارنات وصحاح وإما أنها «تجنهده» في تقديم شرط للأحداث، كما يمكن أن يكون قد حصل بالفعل. وفي كلتا الحالتين يجد المرء نفسه أمام الحقيقة التالية، وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي - أو الكيفية التي فُرئت بها ماحريات ذلك التمس - لم تكن لا «العقيدة» ولا «القيمة»، وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لخلق «القبيلة». لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكن الشائعات والفيلسفة الداخلية مرفت وحدتهم وأصغفت موقفهم من الأمر إلى المهاجرين. عند ذلك نابت الأعلية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب، بل أيضاً بفعل اعتبارات قلبية (من قبيلة حمزة لم يكن يحسب منها أن تسند ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقت كانت القبائل القوية متعادلة لقوى). هذا إضافة إلى خبرته في مجال ممارسة السياسة في إطار «القبيلة».

أما علي بن أبي طالب فيجب أن نرى موقفه وحججه ومؤلفاته، لا بما ستصبح عليه صورته في مجال الصعفاء والمضطهدين والأتقاء بعد حرب صفين ومأساة كربلاء. بل يجب النظر إلى وضعه من داخل المجال العام الذي كان الصحابة يرون من خلاله الأشياء في ذلك الوقت. وقت مبايعة أبي بكر - ونحن نعتقد أن صورة علي كانت تتحدد في ذلك المجال -

(٣٤) ابن دية، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ١٨.

(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٣.

بالمعاصر التالية: كان بالفعل من قرابة النبي (ص) وأحد المسلمين الأوائل الذين رافقوا الدعوة المحمدية من بدايتها. ولكن هذه أمور لم يكن يتفرد بها، خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال «الكفاية السياسية». فالرئاسة في المجتمع العربي لم تكن تنال بالوراثة، هذا فضلاً عن أن النبي نفسه كان يتجنب استناد المناصب إلى ذوي قرابه، وأنه لم يحسبهم أي اعتبار خاص على مستوى «العقيدة»، فهو وحده النبي وجبريل يأتيه شخصياً، وليس له أن يتصل هو بجبريل متى أراد، بل عليه أن ينتظر اتصال جبريل به، وإذن فلا شيء عنده يمكن أن يورثه لغيره في هذا المجال. أما على مستوى «القبيلة» فقد تعامل النبي داخله دائماً على أساس «قواعد السياسة» التي يفرضها منطق «القبيلة». والصحيفة/المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات الساكنة في المدينة عند هجرته إليها دليل واضح على ما نقول. وإذن فحجة القرابة من الرسول (ص) لم تكن ذات وزن كبير في المسألة التي نتحدث عنها، مناسبة لتجارب خلفية للنبي.

يبقى بعد ذلك معطيات أخرى ما كان يمكن أن نخدم قضية علي بن أبي طالب ولا أن نسمع بقبيل نوع من الإجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي -صها-، إذ لا بد أن يكون هناك من يحمي أن تبقى الخلافة أبداً في بني هاشم بتوارثونها أباً عن جد لو ورثها علي^(٣٦). ولربما كان أول من سيعارضهم أبناء عمومة علي، بنو عبد مناف، فضلاً عن القبائل الأخرى. وإذا أضفنا إلى هذا أن كثيراً من الأمر القرشي كانت تخضع علي عليه لكونه قتل أقاربها أثناء غزوات النبي^(٣٧)، وعزلته «القبيلة» إذ لم يكن له أسفار خارج عشيرته القليلة^(٣٨)، أدركنا كيف أن جميع المعطيات السياسية والفاعلة في ذلك الوقت لم تكن تخدم طموحه ولا قضيته.

- ٤ -

من جميع ما تقدم يبدو واضحاً أن مسألة خلافة النبي (ص) قد تم الفصل فيها بالطريقة التي كانت تحملها الوضعية الاجتماعية القائمة يومئذ: منطق «القبيلة». وبما أن الدعوة المحمدية كانت قد عملت على تجاوز «القبيلة» بالمعنى الضيق للكلمة وإحلال «الأمة» محلها كمشروع مستقبلي وكواقع ثم الشروع فعلاً في بسائه، فإن منطق «القبيلة» الذي عالج به

(٣٦) يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب انتحل لباس عيسى يوماً فقال له لئلا يري ما صنع قومكم منكم؟ فيكرهون ولا يتكلمون بهم. . يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة. نفس المرجع، ج ٩، ص ٥٧٧.

(٣٧) ورد في رسالة بحثها على معاوية خلال السجال الذي دار بينها حول الخلافة: «وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جلياً وأخرج إلي... فأتانا أبو حسن قتل جدك وعمالك وأخيك شذعاً يوم بدر وذلك السيف معي وبذلك القتل أقتل عدي». ينطق الأمر بجحد معاوية لأنه عتب به في ربه وخالف الوليد بن عبد المنصور حطة بن أبي سفيان وشذعاً. كسراً. انظر: علي بن أبي طالب (الامام)، موجز البلاغة، ج ٤، ص ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.د.])، ج ٣، ص ١١.

(٣٨) كانت زوجته فاطمة بنت أبي عمير كما قلنا ولها فاطمة بنت أسد بن هاشم فهي من صهرته كذلك ولم يتزوج علي فاطمة حتى توفيت. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

الصحابة مسألة الخلافة كان أقرب ما يكون إلى «اختيار الأمة»، إلى العمل برأي «الأغلبية»،
الأغلبية لا بالمعنى الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل بالمعنى «الكيمي»، إن
ورد المهاجرين، كقيما، كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مقام أبي بكر في الدعوة
المحمدية لم يكن يعطوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه.

والأمور في السياسة بتأثيرها إن شبه الإجماع الذي لمنتخب به أبو بكر قد تحول بمجرد
الشروع في عملية مهلمة كخليفة للنبي إلى إجماع حقيقي وشامل في «المركز». أما «لأطراف»
بعد كنت في حالة تمرد وردة كما ذكرنا قبل. لقد برهنت التجربة بالفعل أن أبا بكر كان أقدر
على معالجة الموقف المخرج جدا الذي وجدت فيه دولة الدعوة المحمدية نفسها مع ظهرة
«الردة» التي كانت عامة وشاملة، إذ لم يسلم منها سوى المدينة ومكة والطائف. لقد وجد أبو
بكر نفسه أمام مهمة «إعادة الفتح»، إعادة بناء الدولة. وقد نجح في هذه المهمة نجاحاً باهراً
إذ تمكن من القضاء على حركات الردة جميعها، وأكثر من ذلك شرع في امتداد العمل في
لتحقيق مشروع الدعوة المحمدية كاملاً، عدش عمليات فتح فارس والشام وأمام هذا
التوفيق الذي حالفه والنجاحات التي حققتها لم يجد صعوبة في اقناع من كان بينهم الأمر
بتعيين عمر بن الخطاب خليفة له حين شعر بأن المرص الذي ألهمه الفرائض ستكون فيه
وفاته

وإذا انتقلنا الآن إلى الكعبة التي تمت بها مهمة عمر بن الخطاب خليفة لوجدنا أنما
أمام ظروف ومعطيات تختلف تماماً عن تلك التي اكتنفت مبايعة أبي بكر. لقد كان الأمر قد
خرج من الأنصار نهائياً فأصبحت الدولة دولة فريش بدون منازع. إن إنشاء فريش هم
الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهامهم الآن في العراق والشام يتنازلون الدولتين
العظيمتين في ذلك الوقت المرمى والروم. أما علي بن أبي طالب فكان يعيش كعميره من
الهاشميين في «المركز» - المدينة - في هدوء واحترام، ولم يسمع عنهم شيء يستحق الذكر طيلة
خلافة أبي بكر. أما غيرهم من بني عبد مناف، ويتعلق الأمر ببني أمية أساساً، فكان منهم
جل الفواد الذين قادوا الجيوش التي أنهكت حركات الردة وقامت بفتح العراق والشام
ويشتهر خالد بن الوليد في هذا المجال كأكبر وأنجح الفواد العسكريين زمن أبي بكر، وهو من
بني مخزوم حلما، بني أمية. ويمكن القول بصفة عامة إن قبائل فريش، التي يمكن أن تتخذ
موقفاً اعتراضياً ما، كانت تحصل نصيباً من المسؤولية وتساهم مساهمة أساسية في عملية
إعادة بناء الدولة. والحق أن الدولة كانت حولتها منذ أواخر حياة النبي (انظر تحليل المقريري
لاحقاً) وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات للوصوعية ثقة الناس في أبي بكر واحترامهم لاختباره
من جهة وقوة شخصية عمر بن الخطاب وخوف الناس منه من جهة أخرى، اندركا كيف أن
تعيين أبي بكر لعمر خليفة بعده كان لا بد أن يحظى بالقبول

على أن أما بكر لم يسبب تعيين عمر استغداداً. فالمصادر تجمع أنه استلزم كبار
الصحابة، وهم رجال الدولة أصحاب النفوذ، مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان
وطلحة بن عبيد الله وأسيد بن حضير الأنصاري وسعيد بن زيد وغيرهم... ولكن المصادر

لا تذكر أنه استشار علي بن أبي طالب. والتشير للاعتناء حقاً هو أن المصادر تسكت تماماً عن علي بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يجعل على الاعتقاد أنه كان - بلعنا السياسية المعاصرة ويؤدي ثمن موقفه من بيعة أبي بكر. وإذا كانت الروايات تجمع على أن الناس - بمن فيهم كبار الصحابة، قد أبدوا تخوفهم من شدة عمر وغلظته وأنه كان هناك من يرى نفسه أحق بالأمر من غيره^(٣٩) فإن احترام الناس لأبي بكر وجبههم له من جهة وعدم وجود أي شيء يمكن الاعتراض به على عمر من الخطاب سوى شدة وصلاته - على الحق - من جهة أخرى قد جعل قضية تعيينه تمر بدون معارضة. وتذكر المصادر أنه بعد أن خسر أبو بكر موافقة كبار الصحابة أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا وخطب فيهم فقال: «يا أيها الناس قد حضر من قبل الله ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يلي أموركم ويحكم بينكم ويقاتل عدوكم فيأمركم. وإن شئتم اجتمعتم فافترقتم ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي» فقالوا: «أنت خيرنا وأعلمنا فأخترنا»^(٤٠) ثم أرسل أبو بكر إلى عمر فقال له: «الحبك حب وأبغضك مبغض، وقدنا بحب الشر وببغض الخير. فقال عمر: لا حاجة لي بها. فقال أبو بكر: لكن يا إلهك حاجة، والله ما حبيتك به بل حبوبها بك» ثم أعطاه كتاب تعيينه وكان من تحريره عثمان بن عفان وأمره أن يقرأ على الناس، ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي سفيان، آخر عهد في الدنيا بأمرها وأول عهد بالآخره دائماً فيها. فلي امتثلت عليكم عمر بن الخطاب، وإن نردت عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل وغير فأكبر أرت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي مقلب ينقلبون»^(٤١).

ترك النبي (ص) الناس دون أن يوصي لأحد من بعده. وأعتقد أنه فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه دائماً فوق الجميع بوصفه نبياً رسولاً، فلم يكن يعامل الناس كشيوخ قبيلة ولا كملك، وقد رهن هذا اللقب مراراً، ولم يكن يعتبر نفسه أباً يورث بل لقد فصل في هذه المسألة فقال: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة»^(٤٢). هذا فضلاً عن أن التقاليد القبلية العربية لم تكن تورث الرئاسة، فالرئاسة على القوم منصب يستحقه الفرد نفسه، بحصاله وكفاءته. أما استخلاف أبي بكر لعمر فلم يكن وصية بل كان عهد مشورة، ولم تكن

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٣

(٤٠) أبي قتبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٩. ويورد الطبري الخبر في صورة أخرى قال: «أشرف أبو بكر على الناس وقال: أترصدون من استخلف عليكم؟ فبقي والله ما ألقوا من جهد الرأي ولا وليت دا قرابة. وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا فقالوا سمعنا وأطعنا» الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٦

(٤١) أبي قتبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩

(٤٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦٦. وكان أبو بكر قد احتج بهذا الحديث، وبما «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة» إنما يأكل آل محمد في هذا المال» (= مال بيت المال) احتج أبو بكر بهذا الحديث على فاطمة بنت الرسول حين دعت إليه هي والبنات يطلبن ميراثها من النبي (ص) وهما حينئذ يطلبان أرواحه في ذلك وسهمه من حبرة مرضي أبو بكر محتجاً بالحديث المذكور وقال: «والله لا أدع امرأة وأيت رسول الله يصنع إلا وصيته» وتصيف الرواية: «هجرته فاطمة فلم تكلمه في ذلك الوقت حتى ماتته»

في «وارث» أو لعرب بل كانت لشخص من قبله أخرى، كان علي رأس المذهلين المنصب. ولم يكن هذا الشعور الذي ملكه أبو بكر مما ينفي التقاليد القبلية العربية، بل كان من التمايز المعمول بها أن «الرئيس» يعين أمير الحرب ومن يحلفه إن قتل ومن يحلف هذا الآخر... وقد فعل رسول الله (ص) ذلك في عروة مؤته ولا بد من التذكير هنا أن المسلمين كانوا في حالة حرب مع الروم عندما عرض أبو بكر مرض مؤته.

وإذن فمبادرة أبي بكر إلى تعيين من يحلفه، بعد استشارة كبار الصحابة وهم وعشيرة الرأي العام، يومئذ، كان عملاً اجتهادياً أملاً عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة وسليماً عمر بن الخطاب إلى تدبير آخر، أو كما نقول اليوم إلى «مسطرة» أخرى في «انتخاب» من يحلفه ذلك أنه عندما طعن^(٤٣) وخلف الصحابة (رجال الدولة) وفاته طلبوا منه أن يعين من يحلفه فردد، ثم اقترحوا عليه أن يعين ابنه عبد الله فرفض وقيل إنه فكر في علي بن أبي طالب ثم عدل عن الفكرة وقال: «ما أريد أن أعلمها حياً وميتاً» ثم اقترح على الناس ستة مرشحين سموا منذ ذلك الوقت بـ «أهل الشورى» كلهم بانتخاب واحد منهم خليفة. وهؤلاء الستة هم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وصعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله. ثم استدعى هؤلاء الستة وقال لهم: «إني أطرب بوجدنكم رؤساء الناس وملائمتهم ولا يكون هذا الأمر إلا بكم، وقد بعث رسول الله (ص) وهو راض عنكم» ثم أضاف إليهم ابنه عبد الله «بمض مشيراً ولا يكون له من الأمر شيء»^(٤٤).

كان هؤلاء الستة هم «الممثلون للرأي العام» يومئذ وكاسوا في نفس الوقت بشكوى كبار الصحابة ذوي السابقة في الإسلام: لقد كانوا جميعاً من «المبشرين بالجنة» وهذا أمر كان له اعتبار يومئذ، إنه هو أن على المصادقية الدينية لقد استبعد عمر بن الخطاب ابن عمه سعيد بن زيد بن عمرو بن معل مع أنه كان هو الآخر من «العشرة المبشرين بالجنة»، استبعد لأنه كان من قرابته، كما مع تعيين ابنه هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك اعتبارات على مستوى «القبيلة» جعلت هؤلاء الستة المرشحين للمخافة دون غيرهم من كبار الصحابة الذين لم تكن لهم «قبائل» وهكذا فعثمان بن عفان من بني أمية، وعلي بن أبي

(٤٣) طعن في المعبر أبو لؤلؤة، غلام الخيرة بن شمة، وكان مجوسياً، أو نصرانياً، كان يشتغل في المدينة سعيراً ونقشاً وحملها وقد اشتكى حاله إلى عمر لكثرة ما يهرجه عليه المعية سيده من خربة (خراج) فأصابه عمر ما أرى خراجك بكثير على ما تصنع من أعماله، فحفظ عليه واعتقله بضجر وقت صلاة الصبح أسطر الطري، من المرجع، ج ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦٠. ويقال أن ذلك كان مؤامرة اشترك فيها أبو لؤلؤة وجيشة وهو نصراني من أهل الحيرة والفرمان أحد طائفة القرمس وكان أسيراً في المدينة، وقد رآهم عبد الرحمن بن أبي بكر مجتمعين يتحدثون فاضطربوا فاضطربوا فاضطربوا وسقط منهم حنجر له رأسان سين في القيد أنه من الخمر الذي قتل به عمر. ولما سمع عبد الله بن عمر بالخبر أخذ سيده وحججه على الهرزان فقتله. وإنما صحت هذه الرواية فإن أعيال عمر يكون من تدبير الفرمان بدافع الانتقام لقومه القرمس بعد أن فتح العرب بلادهم في عهد عمر الطري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧.

(٤٤) من المرجع، ج ٢، ص ٥٨٠.

طالب من بني هاشم، وهما معاً من بني عبد مناف. أما عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص فهما من قبيلة زهرة. وأما الزبير فكان من بني أسد بن عبد العزي وأما طلحة فمن نعيم قبيلة أبي بكر. وواضح أن طلحة لم يكن ليطمع في الخلافة لأنه من قبيلة سبي أد كان معها حليلة (أبو بكر) هذا فضلاً عن كونها لا تكفي القبائل الأخرى. ومثل طلحة في ذلك الزبير بن العوام فهو من بني أسد بن عبد العزي بن قصي وهم قبيلة صغيرة بالقياس مع بني عبد مناف أسياء عمها، هذا فضلاً عن أنه، أعني الزبير، كان يقف في صف بني هاشم، فهو ابن عمه رسول الله وبالتالي فلم يكن ليتقدم إسلام علي بن أبي طالب. بمعنى بعد ذلك عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وهم كما قلنا من زهرة، ومع أن هذه كانت قبيلة ذات شأن لأنها لم تكن تصلي ولا تكفي بني عبد مناف، لا في الجاهلية ولا في الإسلام. وإذا فالمسألة ستكون محصورة في بني عبد مناف والمصلحة ستكون بين علي بن أبي طالب من بني هاشم وبين عثمان بن عفان من بني أمية... وهذا ما حدث بالفعل.

ذلك أن هؤلاء الستة وأهل الشورى اجتمعوا، واختلفوا وكان عمر قد حشد لهم أجلاً لاختيار الخليفة، وهو اليوم الثالث بعد وفاته، وأوصى أن تحضر الأقلية للأغلبية لروما وأوصاهم: أن اتفق خمسة ورفض واحد وإلى الاصباح للأغلبية ماكلوه، وكذلك أن اتفق أربعة ورفض إثنان، يقتل الإثنان أما إذا تعادلت الكفتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت إله عبد الله يرجع إحدى الكفتين وقال لهم: «وإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكوبوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»^(٤٥)

وإذا نحن اعتبرنا ميولات هؤلاء الستة وسرع العلاقات القائمة بينهم فإننا نجد أن عثمان بن عفان كانت حظوظه أكبر من حظوظ علي وهذا ما أفكره هذا الأخير، إذ تذكر الروايات أنه قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر: «إن أطع فيكم قومكم م تظمروا أبداً وتنفذ العباس فقال [علي] عدلت ما فقال [العباس] وما عليك؟ قال قرو بي عثمان وقال [عمر] كوبوا مع الأكثر، فإن وصي رجلاً رجلاً، ورجلاً رجلاً، فكوبوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، سعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمن، وعبد الرحمن صهر عثمان»، لا يتفقون، فويلها عبد الرحمن عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمن. فلو كان الآخرين مبيي يعضني، بله إني لا أزوج إلا أحدهما (يعني الزبير) فقال له العباس: لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلي مستأعراً بما أكره. أشرت عليك عند وفاة رسول الله (ص) أن سألته فبسي هذا الأمر فأبنت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبنت، وأشرت عليك حين ساءك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبنت. احفظ عني واحدة: كلما عرض عليك قوم قتل لا، إلا أن يوبوك واحد هؤلاء الرهط فإنهم لا يبرحون يدعوني من هذا الأمر [الحكم] حتى يقوم لنا هجيراء، وأيم الله لا يناله إلا بشر لا يصح منه خبر. فقال علي: كما أتيتني عثمان لأفكره ما أتى، ولتت صلات ليندولتها بينهم، ولتتعدوا لي جدي حيث يكرهون»^(٤٦).

(٤٥) من المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧، وليس قبيلة، الإمعة والسياسة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٦) تزوج عبد الرحمن بن عوف أم كلثوم بن عتبة بن أبي سفيان وهي أخت عثمان.

(٤٧) الطبري، نص المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

ومهما يكن، وسواء صحت هذه الرواية أم لا، فمقتضاها ومعناها أن لم تصح، ذلك وفائت الشورى، تؤكد أن الصراع كان بالفعل شديداً بين علي وأنصاره وعثمان وأهله، أي بين بني هاشم وبني أمية. إنه الصراع نفسه الذي كان قائماً بينهما في الجاهلية، والذي عظمى منه الإسلام ملته من الزمن، لينبعث بالقوى مما كان. لم يستطع وأهل الشورى حل المشكلة بسهولة، فاقترح عبد الرحمان بن عوف في اليوم الثالث والأخير طريقة للخروج من المأزق، أن يتنازل هو عن حقه في الترشيح للخلافة مقابل أن يتولى عملية اختيار واحد منهم بعد أحد رأيهم ومشاورة الناس، فوافقوا، فاقترح عليهم، تسهيلاً للمهمة، أن يتنازل ثلاثة لثلاثة فتنازل الزبير لعلي وتنازل طلحة لعثمان وتنازل سعد لعبد الرحمان بن عوف^(٤٨). وبما أن هذا الأخير كان قد تنازل عن حقه في الترشيح فقد اتحصر الأمر في اثنين: علي وعثمان. وفي رواية أخرى أن عبد الرحمان بن عوف خلا بكل واحد منهم طالباً رأيهم فيمن يستحقها إذا لم تكن له هو، فانهضت الترشيحات لديه في علي وعثمان^(٤٩). ثم خرج عبد الرحمان بن عوف عن الناس يسألهم رأيهم: هل يفضلون علياً أم عثمان.

ولما كان الصباح بعث - عبد الرحمان - إل من حضره من المهاجرين وأهل السابفة والفصل من الأنصار وإلى أمراء الأجناس فاجتمعوا حتى أُنشِجَ للسجد بأمره فقال: أيها الناس، إن الناس قد أحبوا أن يدين أهل الأمصار بأحكامهم وقد علموا من أميرهم - فقال سعد بن زيد - إنا نراك أعلاً لنا فقال: أشيروا علي بغير هذا، فقال عمار: إن أروث ألا يختلف المسلمون قبليح علياً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أروث ألا يختلف فريش قبليح عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق. إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. فبنتم عمار ابن أبي سرح وقال: متى كنت نصيح المسلمين؟ فتكلم بنو هاشم وبني أمية فقال عمار: أيها الناس، إن الله عز وجل أكرمنا بهبه وأكرمنا بهبه فلي نصرفون هذا الأمر من أهل بيتكم^(٥٠).

وفي رواية أخرى قال عمار: «ها معشر فريش أما إذا صرتم هذا الأمر من أهل بيت نبيكم هاهنا مرة وهاهنا مرة فما لنا نأمن من أن يرفع الله فضله في غيركم كما زعمتموه أمه في غير أمه»^(٥١). فقال رجل من بني غزوم مخاطباً عماراً: «لقد عدوت طورك يا ابن صبيحة وما أنت وتسامير فريش لا تسها». فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمان أفرغ قبل أن يفتتن الناس. فقال عبد الرحمان: وإني قد نظرت وشاورت فلا أجد من أيا الرحط حل أنفسكم سيلاً. ودعا علياً فقال: عليك عهد الله وميثاقه لنعلمن بكتاب الله وصلة نبيه وصيرة الخلفين من بعده. قال: أرجو أن أعمل وأعمل يبلغ عسلي وطائفي. ودم عثمان فقال له مثل ما قال لعلي. قال [عثمان]: نعم. فبليعه. فقال علي: حيوة حبو حمر ليس هذا أول يوم نطأمرتم فيه علياً. فقال عبد الرحمان: يا علي لا تجعل علي نفسك سيلاً فلي قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يبدلون بعثان. فقال المقداد: ما وليت مثل ما أوتي إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم إني لأعجب من فريش أنهم تركوا رجلاً ما يقول أن أحداً أعظم ولا أقضى منه بالعدل. أما والله لو أجد عليها امرئاً وفي رواية

(٤٨) ابن قتيبة، الإملعة والسليمة، ج ١، ص ٦١.

(٤٩) الطبري، نص للرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥٠) نص للرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥١) أبو الحسن علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومطالع الجواهر، تحقيق محمد علي الدين

عبد الحفيد، ط ٤، ج ٢ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٥٢.

أخرى أن المقداد قال: «لما ولهم الرحان لو أجد على قريش أنصاراً لقتلهم كقتلي إليهم مع رسول الله يوم بدر»^(٥٢). فقال علي: «إن الناس يظنون أن قريش، وقريش تنظر لك بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تدلونهمها بينهم»^(٥٣).

يبقى أن نضيف أن رواية أخرى تقول إن عبد الرحمان بن عوف كان قد طلب رأي الربير وسعد بن أبي وقاص فيمن يروته أحق بالخلافة إذا لم يكن هو صاحبها، فأجاب كل منهما بتفضيل عثمان. وتذكر رواية أخرى أن طلحة كان غائباً وعندما عاد قيل له: «الناس قد تابعوا عثمان قال: «كل قريش دأبوا»^(٥٤)، قالوا: نعم فذهب إلى عثمان وبايع»^(٥٥) وتوضح بعض الروايات سبب اختيار عبد الرحمان بن عوف لعثمان بكون هذا الأخير قبل بلون تحفظ شرط والعمل بكتاب الله وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر، بينما تحفظ علي وقال: «لأنهم لا ولكن من جهدي من ذلك وطاقتي»^(٥٦)، بينما تذهب رواية أخرى إلى أن عبد الرحمان بن عوف اشترط على عثمان شرطاً كان قد اشترطه عمر قبل وفاته وهو «أن لا يجعل عثمان أحداً من بني أمية من رقب الناس، ولا يجعل علي أحداً من بني هاشم من رقب الناس» فقبل عثمان بينما أجاب علي عبد الرحمان بن عوف بقوله «مالك ولهذا إذا قطعتها في عني، فإن علي الاجتهاد لأمة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها كان في بني هاشم أو غيرهم. فقال عبد الرحمان: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط. قال علي: والله لا أعطيك أبداً»^(٥٧).

يتضح من كل ما سبق، ومهما يكن نوع تقديرنا للروايات التي عرصنا وليس هناك غيرها في كتب المؤرخين، أن الصراع خلال عملية «الثوري» لاختيار من يخلف عمر بن الخطاب كان، على مستوى «القبيلة»، بين بني هاشم عمالين في علي بن أبي طالب، وبني أمية ممثلين في عثمان بن عفان. وإذا نحن وقفنا بالمسألة عند هذا المستوى الضيق (بنو هاشم/بنو أمية) وحكمنا مقياس الأغلبية/الأقلية فإننا نجد أن بني أمية، وبكيفية عامة بني عبد شمس، كانوا أكثر عدداً من بني هاشم. دليل ذلك أننا إذا اعتمدنا تعداد المسلمين في المرحلة المكية وحدها، وكان عددهم ٢٦٧ رجلاً، فإننا سنجد أن ١٢ منهم فقط كانوا من بني هاشم والمطلب بينما كان عدد المسلمين من بني عبد شمس ٢٦ رجلاً^(٥٨)، علماً بأن بني عبد شمس كانوا في مقدمة المهاجرين للدعوة للمدينة. عل أنه يمكن أن تصور حجم بني هاشم والمطلب من خلال ما ذكره كتاب السيرة من أن عددهم لم يكن يتعدى ٤٥ رجلاً عندما دعاهم النبي في مكة لتليخهم الدعوة يوم نزل قوله تعالى «وأنذر مشركيك

(٥٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٢.

(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٨٣.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣، وابن قتيبة، الإلمة والسياسة، ج ١، ص ٦١.

(٥٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

(٥٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٧) انظر لائحة المسلمين في الرحلة المكية وأسماءهم وقبائلهم في صلاح أحمد العلي، محاضرات في

تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، آخر الجزء الأول.

«القرين»^(٥٨) وادعى بالأغلبية العددية لا بد أن تكون في بني أمية في المدينة، خصوصاً بعد فتح مكة ودخول قريش كلها في الإسلام. وإذا أضفنا إلى هذا بني مخزوم، طغلاء بني أمية ضد بني هاشم، وقد رأينا قبل أحدهم يرد على عمار بن ياسر بعنف، أدركنا كيف أن «الشورى» التي تعني أخذ رأي رؤساء «الناس»، كانت من الناحية العددية، الانتحالية الديمقراطية، لصالح عثمان بنون متزاع. أما إذا أضفنا إلى ذلك الغزو السياسي والإداري داخل الدولة فإننا سنجد أن «الكلمة» ستكون حتماً لبني أمية، إذ لم يكن لبني هاشم من «الأمر» شيء في هذا المجال، كما سيوضح في الفقرة التالية.

- ٥ -

لربما كان تقي الدين المقرئ هو الوحيد من بين المؤرخين القدامى الذي طرح مسألة تغلب بني أمية على بني هاشم واستيلائهم على السلطة طرحاً موضوعياً يلتزم أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها. لقد خصص للموضوع كتاباً صغيراً، هزداً في باب في تأليف القدماء، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم^(٥٩)، استهل بقوله: «أما بعد، ففي كثير مما كنت أتصعب من تطاول بني أمية إلى الخلافة وأقول كيف حدثتهم أنفسهم بذلك، ولبي بنو أمية وبنو مروان بن الحكم طرهد رسول الله (ص) ولعن^(٦٠) من هذا الحديث، مع تحكيم العدواة بين بني أمية وبني هاشم في أيام حاملتيها وشدة عدواة بني أمية لرسول الله (ص) وبهاتينهم في أدبه ولما فيهم على تكذيبه. إلى أن فتح مكة فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف. فلمعري لا بعد أبعد مما كان بين بني أمية وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها سبب»^(٦١)

وبعد أن يؤكد المقرئ أن أسباب الخلافة، من «الفرابة والسابقة والوصية» - من رأي من يقول بالوصية - قد اجتمعت كلها في علي بن أبي طالب وليس لبني أمية شيء من ذلك، يأخذ في استعراض المواقف المعادية التي وهها بنو أمية ضد بني هاشم في الجاهلية وضد الدعوة المحمدية نفسها وترغمهم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حروبها مع النبي، ثم ينتهي إلى القول: «وما لبث طيول الأعوام الكثيرة لأعمل فكري في هذا ولشبابه إلى أن اتضح لي، وأحمد الله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنهم بني هاشم وذلك أن أعجاز الأمور لا تزال أسداً تالفة لصورهم والأسافل من كل شيء ناعمة لأعاليها وكل أمر كان خالياً إذا انكشف فيه رال التعميم»^(٦٢).

(٥٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

ج ١، ص ٢٠

(٥٩) يعتمد هنا طبعة ليدن ١٨٨٨.

(٦٠) يوصف الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس (وهو والد مروان بن الحكم) بوصف

ب «طرهد رسول الله لأن النبي طرده من المدينة إلى الطائف لأنه كان يقلده بعمرة في شبه وحركة».

(٦١) تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم (طبعة ليدن،

١٨٨٨، ص ٢).

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠ - ٣١.

ما هي هذه «المصدرة» و«الأعلى»، أو المقدمات والأسباب، التي كانت وراء تلك «الأعمال» و«الأسافل»، أو النتائج^{٢٤} وراء عكس بني أمية من الاستيلاء على الخلافة وقتل بني هاشم في ذلك؟

يسعد المقرئ كما رأينا «الأسباب» النظرية الموجهة للخلافة، الأخلاقية منها والدينية العقيدية، ويركز اهتمامه على الأسباب العملية الخاصة التي مكنت بني أمية من التمرد والسلطة، وفي مقدمتها «الإمرة» على القبائل والناطق. وهكذا يستعرض أسماء عمال التي يلاحظ أن عماله على مكة والطائف وبجربان وكنة واليمن وعمان والبحرين ونيها وحير وذلك كانوا كلهم من بني أمية وحملاتهم، ثم يخرج بالنتيجة التالية في صيغة سؤال. «لماذا كان رسول الله (ص) قد أسس هذا الأسس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليتهم أماله فيما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقرى منهم ولا يسطر رجائهم ولا يحد في الولاية لهم»^(٢٥).

وبعد أن يشير المقرئ إلى أن النبي لم يخص بني هاشم بشيء من «الأعمال» ولا مستكشف علي بن أبي طالب من سؤال النبي عند مرض موته إن كان له من الأمر شيء، كما نصحه العباس بذلك، وبعد أن يذكر وقائع ومناسبات تبدأ فيها الرسول (ص) لرجال بني أمية بأحكام والامارة، ينتقل إلى عهد أبي بكر فيقول. «وقد اقتضى رسول الله (ص) في ولاية الأعمال أبو بكر الصديق (رض) فإنه لما استخلف بعد رسول الله (ص) ولزمت العرب قطع (رض) البعوث وعقد أحد عشر لواء على أحد عشر جنداً فكان خمسة منهم على هذه الجيوش (خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل والمهاجر بن أمية، من بني غزوم، وخالد بن سعيد بن العاص وعمر بن العاص من بني أمية) وهم الذين قضوا على حركات الردة. وعندما قرر أبو بكر فتح العراق وإنشام كلف خالد بن الوليد بالعراق وعقد يزيد بن أبي سفيان على جيش الشام، ثم أمده بجيوش أخرى على رأسها أخوه معاوية ثم خالد بن سعيد بن العاص وعكرمة بن أبي جهل وعمر بن العاص والوليد بن عتبة الذين كانوا على رأس قوات أخرى تعمل في الشام ثم لحق بهم خالد بن الوليد، فكان فتح الشام كله تقريباً على يد قواد من بني أمية وحملاتهم»^(٢٦). ثم سار عمر بن الخطاب على رأس الهج فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعمان واليهامة والبحرين وإنشام والجزيرة ومصر من بني أمية وحملاتهم.

ويتم المقرئ بالنتيجة التالية، قائلاً: «فانظر كيف لم يكن في عيان رسول الله (ص) ولا في عيان أبي بكر وعمر (رض) أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حدد أبواب بني أمية وفتح أبوابهم وأسرع كلهم وقتل أمراءهم»^(٢٧).

إذا نحن أردنا أن نعبر بلمتنا السياسية المعاصرة عن مضمون وجهة نظر المقرئ حول الأسباب والعوامل التي مكنت الأمويين من استلام زمام الحكم وإبعاد منافسيهم بني

(٢٣) حسن المرجع، ص ٣٤

(٢٤) حسن المرجع، ص ٣٩.

(٢٥) حسن المرجع، ص ٤١

هناشم أمكن القول: إن الأمويين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان حين «الشورى» ومن الاتصال على علي بن أبي طالب على ساحة للواجهة المسلحة، لأنهم كانوا هم أصحاب الدولة منذ البداية.

ولا بد للمرء من استحضار طبيعة بنية الدولة، دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلافة الأربعة، إذا هو أراد أن يفهم كيف أن انتقال الحكم إلى الأمويين كانت تبرره، بل تعرضه، الكفة التي كانت تتأسس بها الدولة وتبشّر. والواقع أن دولة الدعوة المحمدية إذا كانت قد بدأت تتأسس مباشرة، بعد الهجرة إلى المدينة، فإن التأسيس الحقيقي لهذه الدولة إنما تم بعد فتح مكة ذلك لأن الطريقة التي تم بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشاً، بمن في ذلك رعاؤها وكراؤها وحاكماتها، ينضمون إلى دولة المدينة، مسلمين، محظّين بوضعيتهم الاجتماعية وعراتهم داخل تلك الولاية. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل حالة تلتحق بأهلها وببها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت. وبما أن العدد والعدة، أي القوة المادية في «دولة» قريش بمكة قبل الإسلام كانت لبني أمية وبني غزوم، ثم لبني أمية خاصة بعد غزوة بدر، فإن دولة الدعوة المحمدية قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة، بزعامة خير معلنة لبني أمية هذا أمر واقع تشهد له شواهد عديدة من ذلك مثلاً المكانة المرموقة التي كانت لأبي سفيان وزعيم الأمويين، وزعيم قريش أيضاً داخل دولة الدعوة. فقد أعيد له اعتباره الكامل، لا بل احتفظ له باعتباره ومكانته ساعة فتح مكة حينما أمر الرسول (ص) بالبدء في أهلها: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وقد بقي أبو سفيان يعامل معاملة «سيد القبيلة» خليفة حياة النبي (ص) إلى درجة أن بعض المصادر تذكر نقلاً عن ابن عباس قوله: «ما سلك أبو سفيان رسول الله شيئاً إلا قال بعمه»^(٦٦). وإذا أضفنا إلى هذا ما أشار إليه المفري في قبل، من أن النبي (ص) حين أبا سفيان عاملاً على مجراى وترك عناب بن أسيد الأموي عاملاً له على مكة بعد فتحها وجعل عماله على اليمن والبحرين... من الأمويين وحلفائهم، أدركنا كيف أن بنية دولة الدعوة المحمدية قد أصبحت، بعد فتح مكة، بنية قريش الطابع، يتولى السلطة الإدارية والمالية (العمال، وعمال الصدقات) فيها رجال من نفس القبيلة التي كانت لها السلطة الإدارية والمالية في مكة قبل المنع بولمية وحلفائهم ونشأت حروب الردة، ومن أبي بكر لتصف لم السلطة العسكرية فالقواد العسكريون الذين قاموا بفتح وتصفية حركات الردة وإدعاء النبوة كانوا من بني غزوم وبني أمية أساساً، وهؤلاء القواد هم الذين قاموا أيضاً بعمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم في فارس ومصر وإفريقية. وهكذا يكون «أشراف الناس في العملية هم أشرافهم في الإسلام» كما ورد في الأثر (مع إضافة: «ما فقهوا»)

ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع «حروب الردة» التي تمت من خلالها عملية إعادة بناء الدولة. كانت دولة الدعوة المحمدية زمن النبي (ص) دولة إتحادية الطابع لقد قامت بونها،

(٦٦) روله مسلم في صحيحه ذكره أحمد أمين، فصحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة). مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١، ج ٢، ص ١٢٢

كما يبا قبل، على أساس صحيحه النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في لفيفة يومئذ، والتي كانت أشبه ما تكون بـ «دستور اتخذي». وقد تكرم هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل «تدخل في الإسلام»، الملاحظة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من رعاياها أم تلبية من جانبهم لدعوة مكتوبة جاعهم من النبي (ص)، أو دسوحاً لعمود وسلطان الدولة الخليفة. وفي جميع الأحوال، كان «الدخول في الإسلام» يعني إعلان الولاء السياسي للدولة المدعوة. وما أن الشيء للوحد المادي للموسم الذي كان يمكن أن يكون معبراً عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة فإن القبائل التي أعلنت إسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤونها، على رأسها تقس صلاتها وحكامها. أما ممثل النبي (ص) عندها فلم تكن مهمتهم تتعدى جمع الزكاة وتعليم الناس الإسلام وإذا كانت هناك استثناءات في هذا المجال فإن القاعدة العامة هي أن النبي (ص) لم يكن يطلب من «أمرء» البلدان وشيوخ القبائل التنازل عن إمرتهم وسلطانهم، بل كانوا يتركون في ماصبهم بمجرد ما يعلنون، بلبه عن أنفسهم وقبائلهم، عن اعتناق الإسلام وتحفظ لنا المصادر بوثيقة هامة في هذا الصدد هي نص الرسالة التي بعثها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الصامي ومعهها: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر سلام على من اتبع الهدى وأمر بالله وصدق، على أدعرك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يحيى لك ملكك»^(٦٧).

وهكذا كانت بنية دولة الدعوة المحمدية، عندما أصبحت هذه الدولة تضم في آخر أيام حياة النبي (ص) الجزيرة العربية كلها تقريباً، كانت أشبه ما تكون ببنية دولة اتحادية فالبلاد التي دخل أهلها في الإسلام بالفتح كان النبي يولي عليها عماله، وهذه كانت حال بلاد الحجاز ونجد. أما النواحي الأخرى فقد أقر النبي عليها أمراء ورؤساءها بمجرد ما يعلنون سلامهم ويقبلون دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدعمون الحرية. وهذه كانت حال «مملكة البحرين» التي أسلم عليها «ملكها» المنصورين ساري وهو مملكة حماد، التي أسلم عليها أميرها جعفر وعبد ابن الجنيد، وإمارات اليمن التي كان عليها أمراء يميون حميريون باستثناء صنعاء التي كان عليها بادن بن مسعود المازني، وكانوا قد أسلموا جميعاً. أما إمارات «البلد» ودومة الجندل و«سجوان» فقد كان أمراؤها نصاري يدعمون الحزبية، وكذلك حال إمارة «تيماء» التي كان أميرها يهودياً ولم يكن أهل هذه البلدان جميعاً، سواء التي أسلم عليها أمراؤها ومنزكها، أو الذين صالحوها وقبلوا دفع الجزية، ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيساً لقبيلة كبرى (فريش) نالت «ملكاً» بواسطة النبوة، فصلرت القبائل تدفع إليها الزكاة، تماماً كما كانت تفعل قبل الإسلام عندما كانت تدفع «الأنلوة» للوك كنية أو غيرهم الذين لم تكن علاقاتهم بالقبائل المنصورية تحت لوائهم تتعدى دفع الأنلوة والتحميد «العسكري» - في إطار التحالفات القبلية، عند الحاجة. إن بنية دولة «القبيلة» هي هائلاً بنية دولة اتحاد فدرالي.

(٦٧) محمد حيد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار المائس،

١٩٨٥)، ص ١٢٦

ولذلك فيما أن انتشر بين القبائل خبر مرض النبي عقب عودته من الحج حتى أحدثت تساقط، وكأنها كانت على موعد، إلى التمرد والثورة ضد عمال النبي على «الصدقات» والحرر بالناس من «الأتاوة» كما فعلت القبائل الصغيرة أما القبائل الكبيرة فلم تحم طموحها إلى اسرجاع ملك قلمم كما فعل بوربيعة في البحرين عندما أجمعوا على الثورة وقالوا: «مرد الملك في البحرين النعمان بن النضر» الذي عادوا فملكوه عليهم فعلاً^(٢٨). ليس هذا وحسب بل لقد كان أحطرت تلك الثورات مطمح إلى القضاء على ملك قريش وإقرار ملك آخر مكانه انطلاقاً من ادعاء البوة، كما يينا قبل. وهكذا، فيما أن خلافة النبي (ص) قد انتقلت إلى المهاجرين، أي إلى قريش، فإن «الردة» خلقت وصفاً جديداً تماماً: قريش حاملة راية الإسلام هذه المرة تعيد تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمائهم. وعلى رأس قريش الآن بنو أمية وحميؤهم من قيس وبنو غزوم، وهم بنو عمهم الأعلون أبناء قيس بن مضر، ومن هنا سيصبح التصنيف إلى «قيس» و«كلب» أو إلى «مضر» و«ربيعة» أو بصورة عامة إلى «عدنان» و«قحطان» من التصنيفات الأساسية على مستوى القبيلة. وهذا ستركس انطلاقاً من بداية العصر الأموي خاصة.

ما يحتمل التأكيد عليه الآن هو أنه تم إدخال «العرب» في الإسلام بالقوة هذه المرة، قوة قريش وأبناء حمومتها من قيس ومضر. وهذا آخره القريب بالنسبة لمجموعة «مضر» هي مجموعة «ربيعة» سكان شرق الجزيرة. أما «الأخر» البعيد فهو «قحطان» جد عرب الجنوب الذي يوضع في مقابل «عدنان» جد عرب الشمال، وهما أحواض أو إيسا هم. وسواء كان هذا لتصنيف الثنائي مضر/ربيعة، عدنان/قحطان، قائماً بصورة واضحة في المخيال القبلي زمن حروب الردة على عهد أبي بكر أم أنه إنما تطور وتكرس انطلاقاً من عصر الأمويين، فإن الشيء الذي لا بد أن يكون مهيمناً على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشاً وبنو حمومتها من قيس هيلان أصبحت تحكم «العرب». عرب الجنوب أبناء قحطان وحرب شرق الجزيرة أبناء ربيعة. ومن هنا سيكسي الصراع على مستوى «القبيلة» شكل صراع بين ربيعة ومضر من جهة وبين العدنانيين والقحطانيين من جهة أخرى. وبما أن «عدو عدوي صديقي» فإن ربيعة ستكون خصماً داخلياً لمضر على المستوى العدناني مع بقائها حليماً نظرياً لها على مستوى الصراع بين العدنانيين والقحطانيين الذي يتخذ شكله الملموس في مستويات أدنى، مستوى قيس وكلب مثلاً. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى قيام أحلاف بين ربيعة والقحطانيين، من ديث حلف «الدثاب» الذي أبرم بين كتلة وربيعة قبل الإسلام^(٢٩)، وستقف ربيعة وكتلة في صف واحد في الصراع بين هلي ومعلوية كما سنرى لاحقاً.

لقد كان الصراع بين ربيعة ومضر، وبكيفية عامة بين العدنانيين والقحطانيين صراعاً «درجياً»، يرجع إلى ما قبل حروب الردة. من ذلك ما يروى من أن الناس في شرق الجزيرة

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٢٩) البغوي، تاريخ البغوي، ج ١، ص ٢٤٦.

العربية كانوا يؤيدون مسيلمة الختفي في ادعائه النبوة لأنه من ربيعة، ويعاقبون محمد (ص) لأنه من مضر. وتغل إلينا المصادر عبارات تعكس هذا الصراع، وقد اکتبت شهرة بين الناس وصارت موجهة للسلوك. من ذلك عبارة: «كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر»^{٥٢} يد بحكي أن رجلاً من النمر (من ربيعة) جاء اليه، ملاد مسيلمة، عسال عنه قائلاً: «أين مسيلمة؟ قالوا: فة، رسول الله. فقال لا، حي لرك. فلما جاء قال أنت مسيلمة؟ قال نعم. قال: ومن يأتيك؟ قال وحام. قال أتي مور أم ظلمة؟ قال في ظلمة. فقال لشهد لك كذاب وإن عمداً صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر». فلزم الرجل مسيلمة حتى قتل معه في يوم من أيام حروب الردة^{٥٣}.

والواقع أن حركة مسيلمة كانت واضحة في كونها رد فعل ضد قريش، يتجل ذلك من أحاديث تروي عن النبي في شأن مسيلمة من ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس. «قال: «لقد مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله (ص) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده بعته». «وقد طلب ذلك فعلاً من الرسول فأجابته «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها»^{٥٤} وكتب مسيلمة إلى النبي رسالة يقول فيها: «رس مسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله، سلام عليك أما بعد، فإني قد أشرك في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يتحدرون». فرد عليه النبي (ص) رسالة هذا نصها: «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب السلام هل من تبع الحقى أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، وانعاقبه للمؤمنين»، وكان ذلك في آخر سنة عشر^{٥٥} ويروي أن مسيلمة خاطب قومه يوماً فقال: «يا بني حبة ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، ولأدكم لوسع من بلادهم وسوادكم [= دراعتكم] أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً يزل على صاحبهم». وفي الإطار نفسه تجدر الإشارة إلى ما يحكي من أن حبة بن حصص قام في قبيلته غطفان عندما توفي النبي (ص) وادعى طلبحة الأسد النبوة، فدعا إلى تجديد الحلف الذي كان بين القبيلة (غطفان وأسد) في الحاهلية والسير لمحاربة قريش وقال: «إني لأحدث الحلف الذي كان بيننا في القديم ونساع طلبحة. والله لأن تبع بي من الغطفان أحب إلينا من أن تبع بي من قريش. وقد مات محمد وبني طلبحة فطابقوه على رأيه، ففعل ومصر»^{٥٦} وفي تقرير هذا المحدث وتكريسه بين سكان شرق الجزيرة (ربيعة) وسكان عربها (مضر) شاعت بين رجال قريش، أصحاب السلطة، عبارة ذات دلالة قوية. لقد كانوا يقولون: «معد أن بعث الله نبيه في مضر وربيعة خاصة على رجا»^{٥٧}.

أما ثورة الأسود المسي في اليمن فقد كانت ذات طابع «قومي»^{٥٨} ضد البداينة لقد

(٧٠) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٧

(٧١) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٥٣ - ٥٤

(٧٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى النقا [وآخرون]، سلسلة سرات الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٦٠٠ - ٦٠١

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٦٢

(٧٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٨

(٧٥) يعنى علي بن أبي طالب، التمهيد لليمن واليمن إقليمياً وعشائرياً

انطلق في دعوته من إثارة عصبية اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» وهم الذين ولدوا من أمهات يمانيات وآباء من الفرس زمن احتلال الفرس لليمن. وكان هؤلاء «الأبناء» من الأوائل الذين استجابوا للدعوة المحمدية وتحريك هذه العصبية اليمنية ضد «الأبناء»، ومن خلالهم ضد الإسلام، وبالتالي ضد عرب الشمال، استطاع الأسود العنسي أن يضم إليه، في أقل من ثلاثة أشهر أهم القبائل الجنوبية، ولم تقف حركته إلا عندما تمكن المسلمون من اغتياله، ولكن لا لتراجع نهائياً، بل لتبعث من جديد بمجرد سماع أتباعه وفاة الرسول (ص). فقد قام قيس بن عبد يموت المكشوح الذي كان على جيش المسلمين، الذين قاوموا الأسود العنسي، قام وارتد، حفيداً على هيروز رئيس «الأبناء» الذي كان أبو بكر قد جعله ولياً على صنعاء. أخذ ابن المكشوح المذكور يدعو إلى طرد الأبناء من اليمن فكتب إلى رؤساء القبائل «يا الأبناء راع في بلادكم وقلا فيكم وإن تركوكم لن يزلوا عليكم»^(٧٦)، فانضم إليه أتباع الأسود العنسي وقام بنهجير الأبناء إلى بلادهم فارس، بعضهم على البحر من عدن وبعضهم على البر.

ولم تكن حركة الردة في اليمن مقصورة على الأسود العنسي وحلفائه، بل لقد ارتدت كندة أيضاً وعلى رأسها أبناء ملوكها بنو عمرو بن معاوية وبنو الحارث بن معاوية، وقد آلت زعامتهم إلى واحد من بني الحارث هؤلاء وهو الأشعث بن قيس الذي قرعهم حركة الردة، ولكنهم انهزموا في نهاية المطاف أمام جيش المسلمين من قريش الذي كان على رأسه المهاجر ابن أمية وعكرمة بن أبي جهل. واستسلم الأشعث واقتيد إلى أبي بكر مع السبي. وكان الأشعث قد خطب قبل ذلك أحد أبي بكر عندما قدم إلى المدينة في وفد كندة انتهت الرسالة (ص) عام الوفود. وقد اعتذر الأشعث لأبي بكر فرد إليه روجته وأطلق سراحه. وسيكون للأشعث بن قيس دور كبير في إحداث الفتنة بين معاوية وعلي إذ سيكون من قواد جيش هذا الأخير، وسيجري ذلك كما سرى بعد في إطار الصراع بين الليثية أصحاب علي والمضرية أصحاب معاوية.

- ٦ -

هذه التصيقات والتعارضات والصراعات التي أخذت تهيمن على المجال القلبي أثناء حروب الردة، تشكل مظهراً أساسياً في التفكير السياسي يومئذ، مستكر من وتتمتع مع حروب الفتوحات الكبرى: فتح العراق وفارس من جهة والشام ومصر من جهة أخرى، ومن عمر بن الخطاب. لقد أخذت حركات الردة بالقوة المسلحة ومن أبي بكر، كما ذكرنا، وكان «العاصيون» هم قريش أساساً أما باقي وهم «العرب» فقد عوملوا معاملة المهزومين في الحرب وبكثير من الشدة والعنف عقاباً على ارتدادهم. ولكي يقدر المرء ما عني أن تكون حروب الردة قد جعلته من أحقاد في نفوس «العرب» ضد قريش لا بد من الإشارة أولاً إلى

(٧٦) ص ٢٧٦، ج ٢، ص ٢٩٦

الرسالة التي كان بعثها أبو بكر إلى سائر القبائل المرتدة والتي جاء فيها: «... وإني قد بعث إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والطحين بأحسن وأمره ألا يقتل أحداً، ولا يقتله حتى يدعوه إلى دأبيه الله. فمن استجاب له وأقر وتكف وعمل صالحاً قيل منه وأعطاه عليه، ومن لم يقرته أن يقتله على ذلك، ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قطة وأن يسي النساء والذراري»^(٧٧). ولم تكن هذه العبارات مجرد تهديد يأتي من بعيد، بل لقد كانت عبارة عن تعليمات تفصّلت بكثير من الصرامة والشدة لأن معظم القبائل المرتدة لم تستجب لـ «داعية الله» بل فصلت القتال

وهكذا تذكر الروايات أن خالد بن الوليد الذي عقد له أبو بكر على جيش لقتال طليحة «الأسدي» سار حتى وصل مكاناً يقال له «بزاخنة» حيث التقى جموع أسد وعطمان الذين كانوا قد اتفقوا حول طليحة. واقتتل الطرفان حتى قتل من العدو خلق وأسر منهم أسارى فلم يخاله باختر (= لمختر) أن تبي ثم لوقد فيها النيران وألقى الأسارى فيها»^(٧٨). وكان أبو بكر قد كتب إلى خالد رسالة يقول فيها «... ولا نظفون بأحد قتل المسلمين إلا قتله وبكلمة به غيره ومن أحببت من حاد الله أو ضاده من ترى أن في ذلك صلاحاً ماثلته» فأقام خالد «على البرائة شهراً يصعد عنها ويصوب ويرجع إليها في طلب ذلك، فمنهم من أصرق ومنهم من قطع ورجعته بالمجاعة ومنهم من رمى به من رؤوس الجبال»^(٧٩). وكان وعد من أسد وعطمان قد قدم على أبي بكر بسألونه الصلح فحيرهم «بين حرب مجيبة أو حيلة مخربة» فقالوا يا خليفة رسول الله أما الحرب فقد عرفناها أما الحيلة المحسنة؟ قال تلجأ منكم الحيلة والكراخ (= السلاح والخيل) وتركوا أقوالاً تبعون أذناب الأبل حتى يرى الله خليفة به والمؤمن أمراً يعلمونكم به، ويؤمنون ما أمئتم ما ولا يؤذي ما أمئنا منكم، وتشهدون أن قتلنا في الجنة وأن قتلناكم في النار»^(٨٠). ومثل هذا أو قريب منه حصل مع المرتدين الآخرين.

وعندما انحلت جيوش المسلمين تنوعت شمالاً لفتح العراق والشام بقيادة رجال من قريش حرص أبو بكر على أن لا يشارك في عمليات الفتح القبائل التي كانت قد ارتدت، إذ لم يكن يتق فيها، فشا عن ذلك وضع قلبي على صعيد الأمن الداخلي، إذ كان من الممكن أن يثور «العرب» في أية لحظة على «حكم قريش» وتعود الأمور إلى ما كان عليه الحال من قبل. لهذا ارتأى عمر بعد توليته الخلافة تجميع جميع «العرب»، قريش وعبرها، على قدم المساواة، وتوجيه الجميع لفتح فارس و«إمبراطورية الروم» ويؤثر عنه في هذا الصدد أنه قال: «إنه ليس بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وجه الأحكام، واستشار في قضاء سبيل العرب في إجمالية والإسلام إلا امرأه ولدت لبيها». وقال عمر: «لا ملك على عربي»^(٨١)، وهكذا نلجأ أهل الردة - للفتح - فأقبلوا «سراعا من كل أرب غرمي» في الشام والعراق»^(٨٢). وعندما وصله كتاب النبي بن حارثة، قائد جيوش العرب في العراق، يخبره باجتماع كلمة العرب على يزدجرد وانظم

(٧٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٧٨) الفهمي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، عهد الخلفاء، ص ٢١.

(٧٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥.

(٨٠) الفهمي، نفس المرجع، ص ٢٢.

(٨١) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٨٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

أمرهم ونكث أهل السواد قال عمر: هؤلاء لا صرب ملوك العجم بلوك العرب» وهكذا «لم يدع رئيساً ولا ذا رأي وذا شرف وسطة ولا خطياً ولا شاعراً إلا وماهم به، فملاهم بوجوه الناس وعزهم وكتب عمر إلى اثني ومن معه يأمرهم بالخروج من بين العجم والعصرى في المياه التي يلي العجم ولأن لا يدعوا في ريعه ومهر وحظائهم أحداً من أهل التيطيب ولا ظرماً إلا احضروه إما طوعاً أو كرهاً. . وأرسل عمر إلى عماله على العرب ألا يدعوا من له سجة أو مرس أو سلاح أو رأي إلا وجهوه إليه»^(٨٣)، وكان ذلك استعداداً لمعركة القادسية.

إنه للتجديد العام لجميع «العرب». ولما كانت «العرب» قبائل وكنائس كل قبيلة تقاس كوحدة مستقلة، متسافدة مع القبائل الأخرى في صف واحد، فإن عملية التجديد وتنظيم القتال وتعيين أماكن التجمع... إلخ كل ذلك كان يجب أن يخضع لما تشرحه «القبيلة» من مقتضيات. احصاء أفراد القبيلة المقيمة، ضم القبائل الصغيرة بعضها إلى بعض على أساس القرابة في النسب أو الحلف، وبالتالي إنشاء مجموعات قبلية كبرى. وبما أن الوجهة كانت العراق والشام فكثيراً ما حدث أن قسمت القبيلة الواحدة إلى قسمين: قسم يبعث به إلى الشام وقسم يرسل إلى العراق. وهناك يلتقي كل قسم مع أقرب القبائل إليه ليشكل معها كتلة قبلية جديدة. وهكذا أصبحت مراكز التجمع، أو الأمصار التي مضرت لهذا الغرض كالبصرة والكوفة عبارة عن «أحياء» للقبائل المختلفة. في كل حي قبيلة أو مجموعة من القبائل التي ترتبط فيها بينها بالنسب أو الحلف. وهكذا «بلا حظ منذ عهد عمر أن القبائل العربية أخذت تتجمع في الحواضر والأمصار المجددة مؤلفة كتلاً مبلية صلبة تحمل عمل الوحدات القبلية الصغيرة في العصر الجاهلي، لأن حرص القبائل على توارث القري في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانسواء كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة، من طوبى الحلف، بطون وبناتل أخرى صليها تجمعها به رابطة النسب. قبائل صبة والرباب ومريئة، مثلاً، أصبحت جزءاً من كتلة تميم ثم ازداد مطلق هذا التجمع القبلي اتساعاً بظهور الرابطين الترابية واليسية. فقام لذلك تخطيط الأمصار على أساس القبائل، بل لقد روعي في بعض الأمصار انقسام العرب إلى أصلها الترابي واليهاني المذكور أن معددين لهم وقاص حين اختط الكوفة [سنة ١٤ أو ١٧] لمهم ليرار وأهل البس، فخرج منهم أهل البس في الجانب الشرقي ومنهم سرار في الجانب الغربي»^(٨٤).

وإضافة إلى الدور الذي قامت به طريقة التجديد وتوزيع القبائل حين الفتح، في إبراز الروابط القبلية وتكريسها، كان لأحداث «هيو ان المعطاء» من طرف صرب من الخطاب والطريقة ترتيب الناس فيه دور لا يقل أهمية في هذا الشأن. فمقد استمدى فرض نظام المعطاء تصنيف الناس بحسب قبائلهم وأصولهم فتمثلت التحليلات لتدوين الأنساب وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدادها، فتمثلت معالم الرابطين المدنية واليهانية، كما تمثلت معالم الأصول القبلية فمس إطار هاتين الرابطين وكان لهذا التدوين أثره في عناية القبائل بأنسابها وحرصها على تدوينها، وأدى ذلك إلى تخصيصها لاسبابها واعتزازها به وميلها إلى القبائل التي تربطها بها رابطة النسب والقرى»^(٨٥).

(٨٣) من المرجع، ج ٢، ص ٣٧٩، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٨٤) أحسان النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت. دار القطفة العربية، ١٩٦٤).

ص ١٨٨ - ١٨٩

(٨٥) من المرجع، ص ١٩٠.

وبما أنه كانت هناك جبهتان في آن واحد، جبهة العراق وجبهة الشام، فإن حائل ربيعة وهي الساكنة في شرق الجزيرة من قطر إلى شمال العراق قد انجذبت كلها إلى جبهة العراق مشكلة بذلك كتلاً هائلة ضخماً، مقابل القبائل الأخرى القادمة من اليمن أو عبره أما الشام حيث كانت تنزل قبائل عربية حطها عنقه الأصل، منذ الجعلية [عسان، تسوح، لحم، حدم، قصاعة، كلب . .] فإنه كان الوجهة المفضلة للقبائل الجندة من اليمن والتي كانت تحاف قتال العرب من جهة (كان الفرس قد احتلوا اليمن) وتفضل من جهة أخرى التناكس مع أسلافها هناك، هذا بينما كانت قبائل مضر تفضل الاتجاه إلى العراق ولكن عسر من الخطط لم يكن يساير رغبات القبائل هذه بل كثيراً ما فرض على التي تفصل العراق للذهاب إلى الشام كلاً أو بعضاً، والعكس وهكذا خلق «الفتح» زمن عمر وضعية قبلية جديدة تتميز بتجميع القبائل في معسكرات (أصهار) كوحدات مستقلة ولكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي كان يذكي العصبية الخاصة داخل العصبية العامة من جهة ويوقظ هذه ضد بعضها بعضاً من جهة أخرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى خلقت طريقة توزيع القبائل، أو على الأقل كرمست التمازج والاختلاف بين العراق والشام هي العراق هيمنت ربيعة ونجيم لقريش الجفرافي ومعهم القبائل اليمنية التي جندت من أجل الفتح هناك أما في الشام فقد كانت الهيمنة للقبائل اليمنية برصامة تلك التي سكنت الشام قبل الإسلام وعلى رأسها وكنانة التي قوي نفوذها على عهد معاوية، وكان قد تروح منها أم ولي عهده يزيد، وكانت الخسومة هناك بينها، أهني كلب اليمنية، وبين قيس المضربة. وكما لم تكن ربيعة وحدها في العراق لم تكن اليمنية وحدها في الشام بل كانت معها القبائل القيسية من هوزن (ومنها ثقيف) وغطفان وسليم. وأما في مصر فقد كان جل القبائل العربية التي ساهمت في فتحها ثم استقرت فيها من القبائل اليمنية

ومن وجوه الاختلاف بين العراق والشام على مستوى «القبيلة» أن القبائل في العراق، في الكوفة والبصرة قد ورعت أحشائاً وفكلاً قيلة أو زمرة من القبائل التي ترجع إلى أصل واحد تؤلف عشر، وهذا الأسلوب القبل في التمتع كان يساعد على سرعة امتداد الجند وتسهيل توزيع المطاء والماء عليهم^(٨٦)، ولكنه بالمقابل قوى العصبية القبلية لأن المبدأ الوحيد الذي كان يقوم عليه الاختلاف هو «القبيلة» أما في الشام حيث كانت المدن تتوزع السكان وتسقطهم، فقد اتبع في توزيع القبائل المعتمدة للفتح والقائمة من الجزيرة العربية نظام آخر هو نظام «الأجناد» وقد ورعت الجزيرة العربية اجتهاداً تسكروا قرب مدن الشام الرئيسية، وكل حشد كان ينسب إلى المكان الذي هو فيه، وليس إلى القبائل التي يتألف منها، فيقال جند الشام وجند الأردن وجند قنسرين وصحر ذلك^(٨٧)

(٨٦) نفس المرجع، ص ٢١٩

(٨٧) نفس المرجع، ص ٢٢٦

إن استحضار هذه «الخريطة» القبلية التي كرسها عمليات الفتح على عهد عمر بن الخطاب ضروري لفهم الأحداث الداخلية التي عرفها عهد عثمان أولاً، ثم الحرب الأهلية التي انطلقت بعد ذلك زمن علي ومعاوية. إن تجسيد القبائل العربية للفتح. بالشكل الذي ذكره، قد عبر عن الوضعية «القانونية» التي كانت تحكم العلاقة بين قريش و«العرب»، على عهد أبي بكر، وهي العلاقة التي أملت حروب الردة والتي جعلت «العرب» المرتدين - وهم لعرب حياً ما عدا هريشاً وثعيف وأهل يثرب - في حكم المنهزمين في حرب كان المنتصر فيها قريش، ولكن السجيد لـ «الفتح» لم يعبر في شيء الوضعية السياسية. فالحكم والرئاسة، وبصفة عامة الملك وال«دولة»، كان لقريش: الخليفة وكبار رجال الدولة ورؤساء السواح وعمال وأمراء الجيوش كلهم كانوا من قريش. وإذا كان هناك من لم يكن قرشياً بالمعنى القبلي لصيق للكلمة فهو من أبناء عمومته يلتقي معها في مصر، أو هو من حلفائها وإذا أضفنا إلى هذا بروز نموذج «قبيلة» بني أمية، كزعيم لقريش وبالتالي لمصر في أواخر عثمان من جهة ونمو ثروات كبار رجال الدولة، من قريش خاصة، بسبب الطريقة التي اتبعها عمر بن الخطاب في توزيع المطام (اعتاد مقياس قرابة للبي (ص)، الشيء الذي ستمصل القول فيه في الفصل التالي)، من جهة أخرى، أدركنا كيف أن ثورة الأمصار على عهد عثمان كانت، على مستوى «القبيلة»، تعني ثورة «العرب» على قريش. وهكذا فباستثناء الشام الذي كان الوضع القبلي فيه مستقراً وأقل نبلاً وتوتراً والمضمر الأموي قوياً ومهيماً، فإن الكوفة والبصرة ومصر، وهي المراكز الرئيسية يومئذ، كانت عبارة عن معسكرات لـ «العرب» الذين كانوا يشعرون بأنهم تحت سلطة قريش، يفتحون البلدان بسواحلهم ودمالهم بينما يذهب قسم من الضائم والحراج والجزية إلى قريش الحاكمة.

ولكني ملس مدى أهمية هذه الثنائية، ثنائية قريش/العرب، على المخيال الاجتماعي السياسي يومذاك مذكر الحادثة المشهورة، التي ربما كانت أول حادثة فجرت المضمون السياسي الاجتماعي لهذه الثنائية، فظهر علناً في خطاب عجل وقريش وخطاب عجل «العرب». لقد جرى في مجلس سعيد بن العاص الأموي، عامل عثمان على الكوفة، ذكر سواد العراق (بساتينه ونحوه) فطلق سعيد بن العاص بكل عفوية: «لما سواد بستان قريش». فأثار ذلك غضب رؤساء القبائل الذين كانوا حاضرين وقال أحدهم وهو صاقل بين الحارث الأشتر، زعيم اليمانيين: «أترغم أن السواد الذي أقام الله علينا بساتيناً بستان لك ولقومك؟ والله ما يريد أوفناكم به نصيباً إلا أن يكون كاحسناء»^(٨٨).

وعلى أثر ذلك أخذ الأشتر وزعماء القبائل الأخرى يتقدمون عثمان وعماله ويؤثرون الناس ضد الأمويين وحكمهم، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان، فرد عليه هذا الأخير بأن

(٨٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٣٧.

يُسِير (= يهيئ) الأشر وجماسته إلى معاوية علمه بالشام . «فلما قدموا على معاوية قال لهم يوماً إنكم قوم من العرب [لاحظ: العرب] لكم أسنان والسهة، وقد أدرككم بالإسلام شرقاً وغرباً الأمم ومجوس مراتبهم وموارثهم وقد يلحق أنكم تفتنم قريشاً، وأن قريشاً لو لم تكن حشم لقله كما كنتم إن أنسكم لكم بل اليوم بُنِيَ فلا شدوا من جسكم» فرد عليه رجل منهم فقال: «لما ما ذكرت من قريش قليلها لم تكن أكثر العرب ولا أسماها في الجاهلية تحققت» وأما ما ذكرت من الحنة فإن الحنة إذا احترقت خلص إليها (= إذا سقطت الخلقه/الحنة وقريش معه صار الأمر لنا). ثم رد معاوية مقاضراً: «فضهوا، ولا أظنكم تعفون إن قريشاً لم تمرني جعله ولا إسلام (لا بالله عز وجل، ولم تكن بأكثر العرب ولا لشدهم، ولكنكم كانوا أكثرهم أسماً وأعصم أنساباً وأعظمهم لحظاً وأكملهم مروة... هل تعرفون عرباً لو عجبوا، لو سودوا أو خروا، إلا قد أصاب الله في بلد وحرمة بدولة [بسيطة المعير] إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد إلا جعل الله كيداً الأسفل حتى أراد الله أن يمتد من أكرم وأتبع دبه من هون الدنيا وسوء مرد الآخرة، فارتضى لذلك خير خلقه، ثم ارتضى له أصحاباً فكان خيرهم قريشاً، ثم بي هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة عليهم ولا يصح ذلك إلا عليهم فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفترأى لا يحوطهم وهم على دينه، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يديونكم». ثم مضى معاوية مع خطاب «القبيلة» إلى نهايته فعبّر كل واحد من الجماعة بما يحيط منه ومن عشيرته، ثم سرحهم فغادروا دمشق يريدون المدينة فاعتقلهم عبد الرحمن بن خالد بن الوليد الذي كان حاملاً عن الجزيرة تحت أمر معاوية فجعل يدينهم بالكلام والأفعال «فالتهم انهمراً كلهم ركب أسلحتهم»، ثم سرحهم فعادوا إلى الكوفة^{١٣٧}.

وما كان يستبشري في الكوفة من التمدد والامتياز ضد عيال هشام كان يجري مثله في البصرة ومصر. ويستثنى الشام الذي كان أقل ثوراً على حميد «القبيلة» كما أشرنا قبل، والذي كان يحكمه معاوية بـ «السياسة» و«المطاة» وإن باقى للراكن كانت تعج بالناقمين عن قريش وعلى سياسة هشام التي كانت خاضعة في السبب الأخيرة من حياته لتعود الأمويين ذوي ثرياء. وإذا كانت الثورة على هشام قد حركتها عوامل أخرى، على مستوى «الدينية» و«العقائدية»، كما سنرى في الفصلين القادمين، فإنه لما لا شك فيه أن تلك العوامل ما كانت لتعمل فعلها لولا وجود إطار قبلي قابل لأن يحضن الثورة ويؤطرها والواقع أن الثورة على هشام قد اكتسبت، على مستوى «القبيلة»، طابع ثورة «العرب» على قريش. ويمكن أن يستعرض المرء أسماء الزعماء الذين قادوا تلك الثورة، من الأمصار إلى المدينة، ليلس ذلك بوضوح. لقد تكاتب رؤساء القبائل الناقمة على قريش وسياسة هشام، في كل من الكوفة والبصرة ومصر، فاتفقوا على الخروج بانبياعهم إلى المدينة تحت غطاء العمرة، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ. كان الخارجون من مصر أربع فرق يبلغ عددها الاجمالي ما بين مائة وألف رجل، وكان على رأس هذه الفرق أمراء من اليمن، من غزاة وكندة، وكان أمير الأمراء العافقي بن حرب المعكي، من اليمن أيضاً. وكان الخارجون من الكوفة أربع فرق كذلك وعددهم كعدد أهل مصر وعليهم زعماء من اليمن وشرق الجزيرة وعلى رأس الجميع عمرو بن الأصم من بني عامر من صحبة. ولما أهل البصرة فكلوا أيضاً أربع فرق وفي عدد أهل مصر

(٨٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٥

ورؤساؤهم من عبد القيس وبني حنيفة وعلى رأسهم جميعاً حرقوص السعدي من نعيم، المعروف ببني الخويصرة، وسيكون أحد زعماء الخوارج فيما بعد. وقد التقت هذه الجموع في المدينة ثم دخلوا مع عثمان في مفاوضات انتهت بالفشل وكانت النهاية قتل عثمان. وبدوا أن النموذ والسيطرة في صفوف التوار كانت للمتنبي^(٩٠).

وبعد مقتل عثمان يقوم معاوية بالمظالمة يدمه، لأنه من عشيرته. وكان علي بن أبي طالب قد بويج في المدينة بعد مقتل عثمان في ظروف غير مستقرة فتدخل إلى الكوفة ليدخل في صراع دموي مع الربيع وطلحة ومعها عائشة ووجه النبي (حرب الحمل)، ثم ليدخل بعد ذلك في حرب مع معاوية (حرب صفين)، وستهيمن ثنائية قريش/العرب على الصراع بين علي ومعاوية. على رأس قريش معاوية، أما العرب فكانوا يشكلون الأغلبية العظمى في صفوف علي، إذ لم يكن يقاتل معه سوى عدد محدود جداً من القرشيين. كانت ربيعة على رأس القبائل المخلصه لعلي، وكان كثير التناهي عليها، وقد حاول أن يقسم بينها وبين القبائل اليمنية حلفاء يحبي به حلفاء كان بينها قبل الإسلام. وأهم القبائل اليمنية التي كانت في صرب علي هي كندة وسجيلة وهمدان وحثم والأرد. أما جيش معاوية فكان يتألف أساساً من القبائل اليمنية التي سكنت شمال الجزيرة خاصة الشام منذ أن هاجرت إلى هناك قبل الإسلام، ومن أبرزها قبيلة كلب كما أثرنا إلى ذلك سابقاً. وإلى جانب القبائل اليمنية تأتي قبائل قيس التي كانت تمثل العنصر المصري في الشام، وبالمختصر منها ثقيف التي كان من كبار الولاة الأمويين على العراق مثل العبدة بن شعبة وريث بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي.

حاول علي بن أبي طالب أن يقسم موعاً من الانسجام في جيشه بأن عقد حلفاً بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش^(٩١)، ولكنه لم يستطع إقناع النمايش والتلوي بين العنصر اليمني والعنصر المصري في صفوفه، فكان ذلك من أسباب هزيمته. والواقع أن انفجار معسكر علي بن أبي طالب بسبب حادثة التحكيم الشهيرة إنما يرجع أساساً إلى التناقضات القبلية التي كان يعاني منها هذا المعسكر والتي لم يكن من الممكن السيطرة عليها ولا تجاوزها إلا بدهاء سياسي ماهر، وهذا ما لم يكن يتصف به علي بن أبي طالب. وقد بدأت هذه التناقضات في الظهور بمجرد ما قرر علي بن أبي طالب السير إلى الشام لقتال معاوية. فقد دخل عليه رجال كثيرون من همدان وبني نعيم (وهم من مصر) وقالوا له: «يا أمير المؤمنين إنا قد مشيت إليك في صبيحة فقبلها، ورأينا لك رأياً ملائماً علينا، فها نظرمنا لك ولي مملوك أكرم، وكتب هذا الرجل، ولا نمجس إلى ذناب أهل الشام فانا والله ما ندري ولا تدري لم تكون العلية إنا لنقيم ولا حل من تكون الميرة». فلما سمع أصحاب علي منهم ذلك - وهم يثيرون - ثاروا في وجوههم واتهموهم بمكاتبة معاوية والعمل لحسابه. فخرج لولئك الناصحون في رجال من قومهم وذهبوا إلى معاوية ولكنهم لم

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩١) انظر من الحلف الذي كبه علي بين ربيعة والقبائل اليمنية بالعراق في ابن أبي الحديد، شرح

نهج البلاغة، ج ٤، ص ٢٢٤.

يقاتلوا معه بل اعتزلوا الفريض معاً^{٩١} ولا يمكن أن يفسر موقف هؤلاء الذين تصحبوا علياً
معهم الدخول في حرب مع معاوية إلا بكونهم كرهوا أن يقاتلوا بقي عموميتهم، من مصر
(عطفان وتميم) الذين كانوا في صفوف معاوية.

وحلول علي بن أبي طالب أن يتغلب على هذه المشكلة، مشكلة وجود القبيلة الواحدة
في جيشه وجيش معاوية، فينبى خطته القتالية على أساس أن تكفي كل قبيلة في جيشه بقي
عموميتها في جيش معاوية: «قال للأزد - في صفوة - أكنوني الأزد - في صفوف معاوية - وقال لحشم
أكنوني حشم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفي نفسها من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس بها بالشام أحد
فيصرفها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام»^{٩٢}. وكان الهدف من هذه الخطة تجنب انقلاب المعركة بيسه
وبين معاوية إلى معركة بين القبائل المكونة لجيشه - ذلك لأنه لو قاتل الأزد في صفوف علي
رجال حشم في صفوف معاوية، مثلاً، فلا شيء يضمن أن لا تهب حشم في صفوف علي
لنصرة أهلها في صفوف معاوية فتصبح المعركة بينها وبين الأزد في صفوف علي، وهكذا.

غير أن الخطة التي أرادها علي تجنب قتال القبائل في معسكره كان لها مفعول سلبي
من وجه آخر. لقد وجدت كل قبيلة نفسها تقابل أختها، وهذا ما لم يكن من الممكن
التحسس له مع غياب دافع قبلي (كالثأر مثلاً) لقد كانت القضية التي كانوا يقاتلون من
أجلها قضية سياسية لا تهمهم بصورة مباشرة، لا تجهد ما يؤسسها في خيالهم القبلي. بل
بالعكس، لربما كان يفكر الواحد منهم، إذا كان من الهيس أو من ربيعة ويقول في نفسه: علي
ومعاوية قرشيان فأني منها انتصر كان الحكم للقرش. لقد صاد هذا الشعور فعلاً في صفوف
علي بالخصوص، لأن صفوف معاوية كانت أكثر تماسكاً إذ كان جيشه أشبه بجيش مختف.
أما جيش علي الذي كان عبارة عن مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة فقد كان يعاني
رجالاً من وضعية تمزق وجدائي حينا اكتشفوا أنهم صاروا مطالبين بقتل أشقائهم. وفي هذا
المعنى يروى أن أحد زعماء الأزد خطب في قومه عندما كلمهم علي بقتال أخوانهم في صفوف
معاوية، فقال: «إن من الخطأ الجليل والبلاء العظيم لنا صرفنا إلى قوما وصروا إلينا، والله ما هي إلا
أهلنا نطمعنا بأبيتنا، وما هي إلا أجداننا بجذنا بأبياتنا. فإن حس لم يؤنس جاعتنا ولم تناصح صاحتنا
كفرنا. وإن نحن فعلنا فبئس ما أبغنا ونارنا أهدنا»^{٩٣}. ويروى أنه لما قتل أبو كعب رئيس حشم العراق
لم يستطع قاتله، في صفوف معاوية، أن يمنع نفسه من البكاء والانصراف وهو يقول: «رحمتك
الله، أبا كعب لقد قتلتك في طاعة قوم انت أسى بي رحماً منهم وأحب إليّ نفساً منهم، ولا لوى قرشياً إلا قد
لعبت بنا»^{٩٤}.

ولذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يرجح الرأي الذي يرى أن اقتراح «الاحتكام إلى

(٩١) أحمد زكي صفوت، جبهة خطب العرب، ٣ ج (بيروت - المكتبة الطيبة، [د ت]، ج ١، ص ١٦٦.

من ٣١٦

(٩٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٨٤.

(٩٣) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٠.

(٩٤) نصر بن مزاحم المقرئ، وثقة صفيق (القاهرة: [د.د.]، ١٣٦٥ هـ)، ص ٢٩٠.

كتاب الله إنما تبلور حين وجد الناس أنفسهم في هذه الوضعية المأساوية، خصوصاً وأن الاتصال بين المسكرين كان قائماً صباح مساء، كل قبيلة تجتمع إلى أختها في الصف الآخر تجمع قتلاها وتنقل جرحاها . إلخ . على أن اللجوء إلى «التحكيم» لتجنب الصدام تقليد عربي قديم . فلقد كانت القبائل العربية تلجأ إلى الحكام تجساً للحرب التي لا تنهي أيامها سبب تسلسل الثأر . ومهما يكن فإن من الثابت تاريخياً أن تياراً واسعاً في صفوف علي بن أبي طالب كان يريد تجنب الحرب قبل وقوعها وبقي هناك من يرغب في إتمامها إما بوارع دبيي (المسلم يقتل أخاه المسلم) وإما بدافع قبلي كما شرحنا قبل . وبالمقابل كان هناك، في صفوف علي دائماً، جماعات أخرى تضغط من أجل مواصلة الحرب تدفعها اعتبارات ومصالح أخرى وعندما قبل علي التحكيم تحت ضغط التيار الأول فرض عليه رؤساء القبائل المهمة، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس ومالك الأشتر، نعوذ أبي موسى الأشعري، وهو يمني، ليؤبى عنه في التحكيم فلما اعترض علي بكون أبي موسى الأشعري ليس في مستوى دهاء عمرو بن العاص، ممثل معاوية، واقترح عليهم تعيين ابن عباس مندوباً عنه رد عليه الأشعث بن قيس بأن ابن عباس وعمرو بن العاص مضربان وأنه لا يقبل أبداً أن يحكم في الأمر رجلان من مضر . وعندما أبدى علي تحوفه من أن يتقلب عمرو بن العاص بذهابته جعل أبي موسى الأشعري أجابه الأشعث بقوله : « والله لأن يحكما بعض ما نكره، واحدنا من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمها وما مضرباً »^{٩٦} . ولم يكن أمام علي بن أبي طالب إلا أن يرضخ ويعين أبا موسى الأشعري . وعندما أخذ الأشعث بن قيس يطوف على معسكر علي بكتاب التحكيم فهم «الناس»، أي رجال القبائل، أن «التحكيم» قضية اليمنيين، فكان رد فعل قبائل بكر (من ربيعة) ونعيم (من مضر) هو رفض التحكيم . لقد قام في وجه الأشعث جماعة من بني نعيم وقال له أحداهم : « فمكمون في أسراكم، مروجل، الرجال لا حكم إلا لله . ثم شد بسيفه لضرب به الأشعث فأصاب دابته فاندفعت تجري وهو عليها، ولما رأى قوم الأشعث ذلك هبوا لتجديته، وكانت الحرب تشتعل في صفوف علي بين بني نعيم وأهل اليمن لولا أن تدخل كبراء بني نعيم فاحتدوا للأشعث ونهوه^{٩٧} .

ولكن المسألة لم تقف عند هذا الحد . لقد هاد جيش علي، بعد التحكيم^{٩٨}، إلى الكوفة في فوضى وتمزق . وخرجوا مع علي إلى صفين وهم متوحدون أحياناً فرجعوا متباغضين أحياناً، ما برحوا من معسكرهم بصين حتى فشا فيهم التحكيم وقد قبلوا يتناصفون، الطريق كله، ويتشاورون ويضطربون

(٩٦) ينس المرجع، ص ٥٧٢

(٩٧) الطبري، تلويح الأسم واللقب، ج ٣، ص ١٠٤ .

(٩٨) ينس كتاب التحكيم على اتفاق الحكيم يليه عن علي ومعاوية على الاحتكام إلى كتاب الله ورضاف القتال، وصرباً أجلاً للقاء وإصدار الحكم شهر رمضان سنة ٣٧ هـ وكانا قد اجتمعا في شهر صفر من نفس السنة . ويقول الرواية الشيعية إنها قررا في اجتماعهما في رمضان على أن يمرلا كلا من علي ومعاوية ويختار المسلمون عريهما . غير أن عمرو بن العاص احتال على أبي موسى الأشعري فلفظه ليخط لولاً ولهمكن اتفاقهما من حلق علي ومعاوية، وبعد ذلك قام هو ليقول أنه يلجأ علياً كما خطبه صاحبيه ولكن يشت صاحبيه معاوية، فقام مروح وخاذ أبو موسى إلى مكة . غير أن هذه الرواية موضوع شك نظراً لطابعها المسرحي .

بالسياسة يقول الخوارج (= الذين يطلق عليهم هذا الاسم بعد هذه الحلقة). يا أعداء الله، أتعلم في أمر الله عز وجل وحكمكم. وقال الآخرون [الذين فرضوا التحكيم] فلو قسم إيماننا وفرضتم جماعتنا فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حرورا قتل بها منهم اثنا عشر ألفاً وبقي منهم - إن أمير القتال شئت من ربي النجبي، وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء المشكوري، والأمر شورى بعد الفصح، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٩٩)

وإذا نحن أحضنا بعض الاعتبار أن القبائل لا تقبل رئيساً عليها إلا منها أو من العشيرة الأقوى، تمكن القول إن هؤلاء الخوارج كانوا أسساً من تميم (رئيسهم شيت بن ربيعي النجبي) ومن بكر (زعامة عبد الله بن الكواء الشكري، وتو يشكر من بكر، أقوى قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب انهم «أعاريب بكر وتميم». وإذا أصابنا إلى هذا رجال بني حنيفة الذين سيكون من بعضهم زعماء للخوارج (مافع بن الأرق رئيس الفرقة بني تحمل اسمه: الأراقة، وكانت أقوى فرق الخوارج) فإنه يمكن القول بصحة عامة إن قبائل شرق الجزيرة قد انفصلت عن علي بن أبي طالب ولم يبق معه إلا «أهل الكوفة» وجلهم من القبائل اليمنية، هذه القبائل التي استوطنت الكوفة بعد تجديدها للفتح زمن عمر بن الخطاب. وسشرح في فصل لاحق أسباب هذا الارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نصيف إلى هؤلاء بصح مئات من «الأصلاء» وصحفاء الناس وعلماء من قبائل صغيرة، هؤلاء الذين بقوا مشايخ لعل إلى جنب القبائل اليمنية فتكون من الجميع حرب «الشبهة». أما الخوارج فقد حدث «الطلاق» النهائي بينهم وبين علي بن أبي طالب حين «اصطبر» هذا الأخير إلى مقتلهم في «النهرين» قتل عددا منهم فيهم بعض زعمائهم، «صاروا «شهداء» يصبون - إلى الأبد - بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده - ويستقيم الخوارج لـ «شهادتهم» وستكون الصحبة الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اعتاله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

باغتيال علي أخذ الخو يصر بسرعة لمعاوية - لقد اشتمل هذا الأخير اشمال علي بـ «الحرب الأهلية» داخل معسكره فأخذ «يمرق جيوشه على أطراف علي»، عاشقوا على مصر عن يد عمرو بن العاص وكانت قبل ذلك تابعة لعل. وعندما شعر هذا الأخير بأن معاوية أخذ يظفقه جيشاً كبيراً بقيادة قيس بن عباد الأنصاري. وبأق اعتيال علي وهذا الجيش يصدد التحرك، وبأق «الباس» (قاتل هذا الجيش بصفة خاصة) ابنه الحسن علي الخلافة، «وكان الحسن لا يرى القتال ولكنه يريد أن يأخذ نصه ما استطاع من معاوية ثم يدخل في المعاهدة، وعرف الحسن أن قيس بن سعد لا يوافق على رأيه فترعه وأمر حيد الله بن عمار - فلما علم عبد الله بن حمار بالذي يريد الحسن عليه السلام أن يأخذ نصه كتب إلى معاوية يسأله الأمان ويشرط لنصه على الأموال التي أصاب بشرط ذلك له معاوية»^(١٠٠).

ويمكننا بعد هذا أن نتأ بسهولة بما سيحدث في جيش مثل هذا وفي ظروف مثل هذه

(٩٩) حسن للرجع، ج ٢، ص ١٠٨

(١٠٠) حسن للرجع، ج ٢، ص ١٦٤ - ١٦٥

كان الحسن وجيشه باللذائن عندما جاءهم الخبر بقدوم معاوية إليه في جيشه وما هي إلا إشاعة أطلقتها استحلوات معاوية وسط جيش الحسن تقول: "إن عيسى بن سعد قد قتل قاتلهم"، حتى استجاب الناس بسهولة لا تفصل «قتلوا» ونهوا سرادق الحسن عليه السلام حتى تفرغوا من سيطرته. فلما رأى الحسن عليه السلام ضرر الأمر عنه بحث إلى معاوية يطلب الصلح، فبحث معاوية مندوبين عنه وصالحا الحسن «عل أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف ألف في أشياء لشروطها»^(١٠١) منها حب بعض المصادر أن يكون الأمر له، أي للحسن^(١٠٢) أو ويكون الأمر بعد معاوية شورى بين المسلمين^(١٠٣)، وتصيغ مصادرنا «ثم قام الحسن في أهل العراق فقال يا أهل العراق، إنه مني نبي عيسى عيسى ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم ليلى - وكان قد جرح بعد أن نهب سرادقه - وانتهبكم مناعي»^(١٠٤) وهكذا دخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة فبايعه «الناس» وحضر حلبة بـ «الاجماع»، فسمي ذلك العام «عام الجماعة» (٤١ هجرية)، وبذلك قامت دولة جديدة، دولة «الملك السياسي» التي ستشهد «تجليات الفصل السياسي العربي»، «التجليات التي ستعطي للأحداث التي ذكرنا مضامينها الأيديولوجية، كما ستبين ذلك في حينه

أما الآن فلنواصل الحديث عن «المحددات». لقد انصهرت «القبيلة» ورضي خصومها بتصويبهم من «الغنيمة» التي قام علي بن أبي طالب وأشياعه صدها في الأصل. لنعد إذن إلى «الغنيمة»، وإلى ذات المنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الفصل لرى كيف ستعطي «الغنيمة» تسلسل الأحداث التي عرضناها مضموناً آخر.

إن «الغنيمة»، كما سبق أن قلنا مراراً، هي التي تضفي المعنوية والتاريخية من صراعات «القبيلة»

(١٠١) نبي المرجع، ج ٢، ص ١٦٥

(١٠٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٣

(١٠٣) العنقري، تاريخ العنقري، ج ٢، ص ٢٥٤

(١٠٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦٥، والمحمدي، مروج الذهب ومناهل الجواهر،

ج ٢، ص ٩

الفصل الخامس من الردّة إلى الفتنّة : الغنيمة

- ١ -

لجميع الأدبيات السياسية في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي وخارجه، من القول إن الركّنين الأساسيين والصّوريين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال. إن عبارة: «الملك بالجند والجند بالمال» تتكرر في تلك الأدبيات كإحدى بديهيات الفكر السياسي. وما يذكره القدماء بعد ذلك من أركان أخرى له «الملك» أي الدولة، كـ«العدل» و«العساة» وما أشبه، هي أمور تتعلق بنوع «الملك» والدولة وليس بأساسه. والدهوة الحمديّة قد تحولت إلى دولة، أو على الأصح نجحت في إقامة دولتها، يوم غدا في إمكانها تجهيد الرجال والحصول على المال. وكان ذلك بعد الهجرة إلى المدينة. كان المهاجرون والأنصار هم الجند وكانت مساهمتهم التطوعية، أولاً، ثم العتائم التي كانوا يستولون عليها من عنوهم، ثانياً، هي مصدر المال الذي كانوا يجهزون به. وعندما تم فتح مكة وبادت القبائل العربيّة إلى إرسال الوفود إلى المدينة للتهنئة وإعلان الحصول في الإسلام (السنة الخامسة للهجرة) كانت الجزيرة العربيّة عملياً تابعة لدولة الدهوة الحمديّة. وبما أن الزكاة هي الرابطة المادية الوحيدة التي كان من شأنها أن تثبت به «المللوس» أن هذه القبيلة أو تلك قد «أسلمت» فعلاً، أي دخلت تحت سلطة الإسلام السياسيّة، فقد حرص النبي (ص) على أن يبعث مع كل وفد، وإلى كل منطقة، عملاً على «الصدقات» (= الزكاة) إلى جانب «العسرى» الذي «يعلم الناس دينهم»، والفاضي الذي يقضي بينهم، وأمر الجيش عندما يتطلب الأمر ذلك.

وكما بيّنا ذلك قبل فإن إسلام القبائل في هذه المرحلة كان، في الأغلب الأعم، إسلاماً سياسياً، أي اعترافاً برعاية دولة الرسول (ص) وكانت «الزكاة» في منظور هذه القبائل هي «الإتاوة» التي كان العمل جارياً بها قبل الإسلام، أي القسط من المال الذي تأخذ

مهراً القبيلة للتصخرة من القبيلة المنهزمة. كانت «الأتاوة»، إذن، عبارة عن ضريبة تدفعها القبيلة ما دام ميزان القوى يمرض عليها ذلك. وبمجرد ما تغير ميزان القوى، بل بمجرد ما يبدو أنه من الممكن تعبيره، حتى تبادر القبيلة إلى الامتناع عن دفعها ولم تكن القبائل تنظر إلى الأتاوة من الزاوية الاقتصادية وحدها، بل كانت ترى فيها أيضاً ولعل هذا هو ما كانت تنصديق منه أكثر - رهراً للخصوع ولللهانة. لقد كانت «الأتاوة» هي الشيء الوحيد الملموس الذي يحصل به التمييز، في المجتمع القبلي، بين القبيلة السيدة، صاحبة «الملك» والقبائل المسودة. إن القبيلة التي تعيش على «الحل والترحال»، في مجتمع صحراوي لا حدود فيه، تعتبر نفسها كياناً حراً مستعلاً كامل السيادة على نفسه، وهي تعتبر نفسها متساوية، على الأقل على مستوى السيادة، مع أية قبيلة أخرى. وعندما تستطيع إحدى القبائل فرض سلطانها بالعرو والقوة على قبيلة أو قبائل فإن المظهر الذي يجسم علاقة القوة هذه هو الأتاوة. ومن هنا كانت استعادة القبيلة لـ «استقلالها»، أي هيبتها وكرامتها، لا تحتاج إلا إلى الاعلان عن الامتناع عن دفع الأتاوة. وهذا يتطلب، كما قلنا، تعبير ميزان القوى لصالحها.

في هذا الإطار يجب أن نطرح إلى ظاهرة «الردة» التي بدأت بمجرد ما سمعت القبائل يمرض النبي (ص)، واستعصمت استعصاماً خطيراً عندما انتشر خبر موته. صحيح أنه كانت هناك قبائل، أو على الأقل زعامات تطمح إلى أكثر من التحرر من الزكاة/ الأتاوة، إن مُدعي النبوة كانوا يفلتوا النموذج المصحدي وطموحهم، هم وقيادتهم، إلى تأسيس كيانات سياسية وقومية كالأسود العربي في اليمن أو «القبليمة» كمسيلة المحتفي في اليمامة وشرق الجزيرة، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسها ووراثته سيادتها كطليحة الأسدي ومسجاح التميمية. غير أن القبائل الأخرى لم تكن على هذا المستوى من الطموح، بل كانت تريد فقط - أو على الأقل هذا ما صرحت به - إخمادها من الركاة، لأنها كانت تعتبر الزكاة بمثابة صلة شخصية كانت تربطها بالنبي (ص) ولا شيء يلزمها على دفعها لأبي بكر بعده. وربما كان هناك من القبائل من تخفي طموحها في الإقصاء على دولة المدينة فجماعت تفلوس أبا بكر في إخمادها من الزكاة، مقابل التزامها بالصلاة، وهي إنما تريد جسي النضي واستطلاع الأحوال. لقد رفض أبو بكر بصلاية وقوة هذا النوع من العروض رغم أن كثيراً من الصحابة يصحونه بقبول ذلك مؤقتاً حتى تمر المرحلة الحرجة التي كانت تجتازها يومئذ دولة المدينة (= وفاة الرسول، النزاع بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة، حركات الردة وإدعاء النبوة ...).

لقد رفض أبو بكر بكل صرامة هذا «الحل الوسط» وقال قولته المشهورة: «والله لو سمعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلهم عليه»^(١)، رفض ذلك لأنه كان يعرف أن النزول عن الركاة معناه إلغاء علاقة «السيادة»، وبعبارة معاصرة: «التنازل عن جزء من الوطن». لقد كان يدرك، وهو الخبير في شؤون القبائل، أن كل شيء في المجتمع القبلي يتوقف على ميزان

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلافة، تحقيق محمد طه الزبيدي، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحطي وأولاد)، ١٩٦٢، ج ١، ص ٦٧.

القوى وأن اظهار القوة في هذا للمجتمع كان شيئاً ضرورياً للاحتفاظ بكيان الدولة. لذلك نادر إلى إرسال جيش أسامه الذي كان الرسول (ص) قد جهزه للقيام بحملة على مشرف الشام، ولم يعمل أبو بكر عن اتخاذ كل الاحتياطات اللازمة للضرورة لمقاومة أي هجوم مفاجيء تقوم به القبائل التي جاءت لتفاوض على إعانتها من الزكاة بينما كانت تريد استطلاع لأحوال وقد حدث ذلك بالفعل إذ تعرضت المدينة إلى هجوم مفاجيء كاد يطيح مدولتها لولا أن أبا بكر قد توقع ذلك وأعد العدة له^(١).

لقد أنقذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة بسط سلطة هذه الدولة على مجموع القبائل العربية التي كانت قد ارتدت أو كانت تنتظر جلاء الوضع لقد كانت حروب الردة التي عقد لها أبو بكر أحد عشر لواء بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة لقد أنقض المرتدون على المسلمين، في كل مكان يلبونهم ويطردونهم، وكان في مقدمة المستهدفين أعمال الصدقات (المزاولون من جمع الزكاة من القبائل) فجاء رد فعل أبي بكر وأمراء جيوشه قوياً وعنيفاً، فكان قتل كثيرون وعسائهم وسبوا كثيرة، واستردت دولة الإسلام السيادة على مجموع القبائل المرتدة، وبالتالي صار مجموع شبه جزيرة العرب تابعاً لها عملياً

وكما هو الشأن دائماً فإن النصر يُغري بطلب مزيد من النصر وهكذا لما أن انتهى خالد بن الوليد مهمته في تصفية ثورة مسيلمة واحضاض اليهامة من جديد إلى دولة المدينة حتى جاءه كتاب من أبي بكر يأمره فيه «أن سر إلى العراق حتى تدخلها وبدأ يخرج الهند، وهي الأبهة (قريبة من البصرة)، وتالف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم»^(٢) وفي هذه الأثناء قدم إلى المدينة المثنى بن حارثة الشيباني من العراق (وكان قد تعرف على أبي بكر في لقائه مع الرسول (ص)) عندما كان يعرض نفسه على القبائل (انظر الفصل الثاني (الفقرة ٤))، وطلب من أبي بكر أن يأذن له بقتال أهل فارس قائلاً: «أترى هل من قبي من قومي أقتل من يلقي من أهل فارس وأكثيك بأحبي»^(٣) فوفق أبو بكر. ولما رأى حبرائه بنو عجل ذلك دخلوا في منافسة مع قومه بني شيبان فكتب رئيسهم مدحور بن عدي إلى أبي بكر يقترح عليه أن ينزل هو وقومه فتح فارس، فكانت النتيجة أن أسند أبو بكر القيادة المصامة في الجبهة الشرقية لخالد بن الوليد وأمر المنافسين بالعمل تحت امرته. وغير خاف أن هنصر «الغنيمة» كان وراء هذه المنافسة ولم يعمل خالد بن الوليد معه هذا المصير بل عمد إلى توظيفه في تعبئة الناس وتجهيزهم لقتال العرب فقال في خطبة له أمام جموع القبائل: «ألا ترون إلى الطعام ترفع العرب، ويأله لو لم يرمز الغهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا للعاش لكان الرعي أن يتلوع على هذا الرعب حتى تكون أولى به وبني الحرج والاطلال من نولاء عما أتفلح بها أنتم فيه»^(٤).

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٥٥.
(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٧.
(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٨.
(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

وبينا كان خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة يفتنان مسلسل فتح العراق وفارس كان أبو بكر قد كتب إلى أهل مكة والطف واليس وجميع العرب بجد والجزا يستمرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غلام الروم، فصارع الناس إليه بين محنت وطمع وأثروا المدينة من كل لوب^(١)، فعقد أبو بكر لواء ليريد بن أبي سفيان، أخيه معاوية، فكان أول الأمراء الذين خرجوا إلى الشام^(٢)، وعقد أيضاً لأبي عسفة من الخراج وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص، فساروا جميعاً إلى الشام، ومنها سندهم الحيوش إلى فلسطين ثم إلى مصر، ثم إلى أفريقيا والأندلس في زمن لاحق واصطبر أبو بكر إلى تحرير صغوف جيوشه بالشام بخالد بن الوليد ملكاً للمثنى بن حارثة وحده في العراق، وكان الفرس قد حاولوا جمع شملهم بعد ما خلفهم من هزائم، فطلب المثنى بن حارثة الامدادات من أبي بكر. ولما أبطل عليه قدم بنفسه إلى المدينة، فوجد السعيد العام قد حصل، ولكن من أجل الشام، فاقترح على أبي بكر أن يسمح له بـ «الاستعانة بمن ظهرت سويته وسعه من أهل الرد عن يستطيع المروءة»^(٣). وكان أبو بكر قبل ذلك لا يسمح بالمشاركة في التجديد من أجل المفتح إلا للقبائل التي يتق فيها، أي التي لم ترق

وتوفي أبو بكر والمثنى ما يزال بالمدينة، وولّى الأمر بعده عمر بن الخطاب فكان أول ما قام به «أن يدب الناس إلى فارس وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم لشدة سلطانهم وعمرهم ولهمهم الامانة». فتكلم المثنى بن حارثة برغب الناس في العراق ويهون عليهم شأن الفرس فقال: «أيها الناس لا يعظم عليكم هذا الوجه فلما قد تبعنا ريف فارس وخلفناهم على غير شئنا السواد [ما بين دجلة والفرات] وشاطرناهم ولنا منهم واجترأ من قبلنا عليهم»^(٤)، ولما إن شاء الله ما بعدها. وقام عمر من الخطاب بدوره وقال: «إن الحجاز ليس لكم بيد إلا من النجعة [تبع المكلا ليس فيه عجمة] ولا يجرى أهله إلا بذلك أئير الطراء المهاجرون من موعود الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يترككموها، فكان أول متدب أبو عبيد بن مسعود لثغفي (مسعود الثغفي عظيم الطائف في الهاشمية وابنه أبو عبيد هذا هو والد المختار الثغفي لذي سيكون له شأن في العراق فيما بعد).

عاد المثنى إلى العراق وتبعه أبو عبيد في نحو ألف من المدينة وما حولها، ثم عمل عمر باقتراح المثنى فـ «سلب أهل الردة فلقبوا سراحاً من كل لوب قري من هم الشام والعراق»^(٥) وكان

(١) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: [د ن]، ١٣١٨ م)، ج ٢،

ص ١٢٨

(٧) الطبري، حسن المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٨) حسن المرجع، ج ٢، ص ٣٤٥

(٩) يشير هنا إلى وقعة ذي قار بين حرب شرف للبرية (ربيعه، ومنها سوسيك وسو همل... إلخ)

وحينئذ الفرس وقد جرت بعد وقعة بدر يصحبة أشهر وكان العرب قد انتصروا فيها واعتبروا ذلك حدثاً عظيماً فعبروا به. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار المعرف،

١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٩١

(١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣١٢

حرير بن عبد الله البجلي - زعيم قبيلة الحيمية التي كانت قد تفرقت بطوبى في القبائل العربية بسبب حروب داخلية - قد طلب من عمر بن الخطاب أن يأذن له بجمع أبناء قومه بجيلة من ملثم قبائل العرب ويسير بهم إلى الفتح «فكتب عمر إلى عماله السعة في العرب كلهم من كان فيه أحد يسكن إلى بجيلة في الجماعة وثبت عليه الإسلام يعرف ذلك فأخرجوه إلى حرير». وكان حرير يريد الذهاب إلى الشام، فأبى عمر وأكرهه على المضي إلى العراق «وعوضه لأكرامه، واستصلاحاً له، فجعل له خمس ما أفاء الله عليهم في عرواتهم هذه له ولم يجمع إليه ولم يخرج إليه من القبائل»، وذلك علاوة، طبعاً، على نصيبهم الأصلي وهو الأربعة أخماس التي توزع على المقاتلين. وإذا أشرنا هنا إلى هذه الواقعة، علاوة على معزاتها في إطار دخول الغنمة كمصدر في العينة لفتح، لأنها قد ترتبت عليها نتيجتان هامتان: أولاهما سياسية وهي أن قبيلة بجيلة التي رحلت كلها إلى العراق لتشكل ربع الناس يوم القادسية^(١١) والتي سكنت المكوفة بعد ذلك، كان لها شأن كبير في الأحداث السياسية التي جرت بين علي وشيعته وبين الأمويين كما سنرى بعد. أما النتيجة الثانية فهي تشريعية، ويتعلق الأمر بجمع نسبة من الغنائم إلى القبائل أو الأشخاص مقابل التكفل بمنطقته، وسيكون ذلك من عوامل تكديس الثروة في أيدي أشخاص قليلين.

انطلقت عملية فتح العراق والشام إذن، زمن أبي بكر، ثم تويجت زمن عمر بن الخطاب، وستوكل القبائل العربية المجتدة للفتح إلى أعمال إيران شرقاً وإلى المحيط الأطلسي وجنوب فرنسا غرباً. وقد تم فتح هذه المساحات الشاسعة في مدة قصيرة أثارت إعجاب المؤرخين، القدماء منهم والمحدثين. وإذا كان لا بد من اعتبار ظروف البلدان المفتوحة آنذاك، خاصة فلوس والروم، بوصفها كانت تشكل الشرط الموضوعي الذي مكّن العرب من ذلك الفتح السريع، فإنه لا بد من اعتبار خاص بوليه الساحل لما كان يشكل الشرط الذي، وهو الفوز بإحدى الحسين - الجنة في حال الاستشهاد، والغنمة في حال البقاء على الحياة - وإذا كانت قلة من المسلمين، وهم «السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بحسن» قد ربطوا تحركاتهم من أجل المساهمة في الفتح بالدعوة المحمدية وبشر رسائلها أكثر من تعظيم بشيء آخر، فإن الغالبية العظمى من جمهور المسلمين، وتتكون أساساً من المسلمين الجدد من غربيش والأعراب، علاوة على «النافقين»، كانت تتحرك بدافع الغنمة أساساً. وقد كان هذا أمراً واقعاً وسائداً حتى زمن النبي (ص) كما رأينا من قبل.

أما الآن، وانطلاقاً من عهد عمر بن الخطاب، فإن «الغنمة» سيصبح لها شأن أكبر كثيراً: أولاً لأن المجتدين في هذه المرة هم مجموع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدت والتي عدلت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت لـ «يدخل الإيمان في قلوب أهلها». ثانياً لأن غنائم «الفتوحات الكبرى»، ابتداءً من فتح

(١١) من الترجع، ج ٢، ص ٣٦٩.

(١٢) أبو عبد الله القاسم بن سلام، كتاب الأموال، شرح عبد الأمير مها (بيروت، دار الحديث،

١٩٨٨)، ص ٧٦.

المعرق والشام، كانت تختلف تماماً، كمياً وكيفياً، عن تلك التي اعتادت القبائل العربية للحصول عليها من الغزو في الجزيرة العربية. إن الأمر يتعلق هذه المرة لا بامتلاكات القبيلة، وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلق الأمر بخزائن دول كبرى عرومة في الحضارة، ومدخرات مدن، وغلات حقول وبساتين، وأموال متقولة من ذهب وفضة، فضلاً عن المناشة هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن القبائل المحددة للمح كان تهاجر، ومعها أبنائها ونسائها وصبيانها وعبيدها، من مواطنها في الجزيرة العربية إلى جهات القتال لتسكن بعد ذلك في البلاد المفتوحة، إما في مدن أنشئت لهذا الغرض كالكوكة والبصرة والقبرول وإما في معسكرات على ضواحي مدن كانت قائمة مثلها هو الحال بالنسبة لمصر والشام، ثم تختلط بعد ذلك بالسكان الأصليين، منتقلة هكذا، جملة وفي مدة قصيرة من الزمن، من «مخشوة البداوة» إلى «رقعة الحضارة»، حسب عبارة إبن خلدون.

على أن «الفتيمة» لم تكن من نصيب القبائل المجتدة في الفتح والمقيمة في «الأطراف» وحدها دون غيرها، بل كان فيها نصيب لـ «المركز» وهو الخمس الذي نص القرآن على أنه لله ولرسوله ولذي القربى والمسلمين والمساكين وللمسكين، والذي أصبح موكولاً إلى اجتهد الخليفة وإذا كان الاختلاف والتقدير يختلفان من خليفة إلى آخر كما سرى، فإن «الثابت» هو أن الخمس كان يأتي ضرورة إلى «المركز». المدينة والخمس ليس بالشيء القليل بالنسبة لغنائم العراق وفارس والشام ومصر وأفريقيا. ولكي تأخذ فكرة عن قيمة هذا الخمس يشير إلى أن هنالك معركة القادسية وحدها كان سهم الراحل فيها «سبعة آلاف ومائة» وسهم الفارس لصعباً^(١٣) وسواء أخذنا بتقدير المؤرخين القدماء الذين قالوا إن «جميع من شهد القادسية بضعة وثلاثون ألفاً، وجميع من قسم عليهم في القادسية مئتين وثلاثين ألفاً»^(١٤) أو فصلنا «المحيطين» المؤرخين المحدثين الذين يقدرون جيش العرب في القادسية بنحو ثمانية آلاف^(١٥) فإن الخمس الذي كان من نصيب «المركز» كان يتألف من مئتي ألف درهم على أقل تقدير وبحسب سبعة مئتي ألف درهم كأعلى تقدير. ولم تكن القادسية رغم أهميتها سوى معركة واحدة من جملة معارك، كثيرة ومتعددة، كان يحسبها يأتي إلى المدينة ويورع على أهلها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن سكان المدينة أنفسهم كانوا يشاركون في الفتح ويسألون نصيبهم كمقاتلين أو قواد معارك^(١٦) وكان بالقادسية من أصحاب رسول الله (ص) من أهل بدر سبعون رجلاً ومن أهل بيعة الرضوان [الحديبية] ومن شهد الفتح [فتح مكة] مائة وعشرون من أصحاب رسول الله (ص) مائة^(١٧)، وأنهم كانوا يمارسون التجارة أيضاً فيقومون بشؤون المدينة والجيش فضلاً عن التجارة العادية، إذا أضفنا هذا وذلك إلى ما تقدم أدركنا أي دور كان له «العامل الاقتصادي» الفتيمة

- (١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ الطبري، ج ٢ (مروت - دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٠٠.
(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٤.
(١٥) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ٢ (القاهرة - مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢١٨.
(١٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٠.

ما يريد أن نحصل إليه، إذن، من الخوص في هذه المسألة الآن، في هذا المدخل، هو تأكيد الخفصة المدنية التالية وهي أن «الغنيمة» كان لها شأن كبير جداً، وبالتالي فلا بد من إعمار دورها الأساسي في الأحداث المسماة التي شهدتها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في عيالنا الديني والتاريخي، نحن العرب والمسلمين، «الغنيمة العاصلة». لقد كانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك «أفضل» من مدينة يطلق أهلها رزقهم عما يأتيهم من غنائم؟ ولكنها من وجوه أخرى كانت مدينة من مدن الدنيا تجري عليها وعلى أهلها نفس السس التي تجري على أي مدينة أخرى. وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي. ولذلك كان لا بد من فحص الدور «الغنيمة» فيه، مثلما فعلنا بالسنة بدور «القبيلة» وسنعمل بالنسبة لدور «الحقيدة».

- ٢ -

تجمع المصادر على أن أبا بكر كان يوزع في الحرب ما يرد عليه من أموال الغنائم ولا يبقى - في بيت المال - شيء. وكان يسوي في قسمته بين الناس، الأولين والمتأخرين في الإسلام، بين الحر والعبد، والفكر والأثني. وكان يشتري الألبسة ويصرفها في الأرملة في الشتاء. ولما توفي أبو بكر جمع عصر الأسماء وضع بيت المال فلم يخلوا فيه شيئاً غير دينار سقط من حرارة^(١٧). أما هو، أي أبو بكر «كان الذي حرصوا له في كل سنة ستة آلاف درهم، وقبل مرضه لم يتركها ما يكفيه»^(١٨)، وفي رواية أخرى: «كان يأخذ من بيت المال ثلاثة دراهم أجرة»^(١٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن جميع من كان يضر على القتال وبذلك السلاح والراحلة (= الجعير، وسيلة التنقل) من سكان المدينة كان، من الساحة المدنية على الأقل، يتجنّد ويخرج لفتح، خصوصاً وأبو بكر لم يكن يجند القبائل التي لا يثق بإسلامها، أمكن أن نفترض أن من كان يبقى في المدينة كانوا إما من كبار الصحابة الذين تقدمت بهم السس أو الذين صاروا بمثابة رجال الدولة الملامين للحليفة، يقومون بدور المستشارين ولوزراء. إلخ، وهؤلاء لم يكونوا يخرجون للفتح إلا في حالة استثنائية، وإما من الفقراء المستضعفين الذين لم يكونوا يخرطون في «الحند»، إما لأنهم لم تكن لهم قبائل، والحمد لله كان يتكون من قبائل وليس من أفراد، وإما لأنهم فقراء لا يملكون ما هو ضروري للتجنيد من زاد وراحلة وسلاح، وقد كان كل ذلك على المجند. ولما كانت الغنائم زمن أبي بكر قليلة نسبياً، إذ لم تبدأ غنائم الفتوحات الكبرى تصل للمدينة إلا في عهد عمر بن الخطاب، بشدة من البرموك والقادسية، فنحن نتصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم، لم يكن

(١٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٩٠

(١٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٥٤

(١٩) البخاري، تاريخ البخاري، ج ٢، ص ٩٣. مهيا كان هذا المبلغ ذهباً يمكن أن يعتبر مع

ذلك بمثابة الحد الأدنى الجبوي. وبتة عليه يمكن أن تقدر قيمة الدرهم آنذاك، مما يعطينا فكرة عن حجم المال

التي كانت تأتي من الغنائم وعن حجم ثروة الأغنياء الذين سذكروهم بعد. فلما الدينار كان يساوي ما بين ١٠

دراهم و١٢ درهماً وفي تقديرنا أن الدينار الواحد يساوي دولاراً واحداً بالصرف الحالي، على الأقل

لعمق بشكل عظيم الفوارق بين الأغنياء والمستضعفين، وإذا أضفنا إلى هذا أن مدة خلافة أبي بكر لم تتجاوز سنتين وأربعة أشهر جاز لنا أن نفترض أن الوضعية الاجتماعية، من حيث المعنى والعمر، لم يطرأ عليها تغيير جوهري وإنما بقليل كانت على الحال نفسها التي تركها عليها النبي (ص) ففروق في حدود «المعتد» الذي لا يبعث في النفوس ما يعبر عنه في لغتنا المعاصرة بـ «الحقد العنقي».

غير أن الوضعية مستغيرة رأساً على عقب زمن عمر بن الخطاب، وبصورة معجزة تماماً والقصة التالية التي نرويها المصادر ذات دلالة في هذا الصدد. يذكر أبو هريرة الذي كان عاملاً لعمر بن الخطاب على البحرين أنه قال: «هدمت من البحرين بحسنة ألف درهم، فأنتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه حباً، فقلت يا أمير المؤمنين، إقبض هذا المال قال وكم هو؟ قلت، حسنة ألف درهم قال وتلدري كم حسنة ألف؟ قلت بمم مائة ألف - خمس مائة - قال أنت يا هذا، أذهب البينة ميت حتى تصبح فلما أصبحت أتيت فقلت إقبض مني هذا المال قال وكم هو؟ قلت بحسنة ألف درهم قال لمس طيب هو؟ قلت لا أعلم إلا ذلك. فقال عمر رضي الله عنه أيا الناس، إنه قد جاءه مال كثير، فإن شئت أن تكبل لكم كلباً، وإن شئت أن نمدّ لكم عدداً، وإن شئت أن أرى لكم ودياً»^(٢٠)

ولا بد من أن يلاحظ المرء هنا نوع التحجير لحجم المال الذي كان سائداً بين الناس يومذاك. لقد استكثر عمر بن الخطاب رقم ٥٠٠ ألف درهم واستعرب ولم يصدق في أول الأمر. وذلك دليل على أن حجم المال الذي كان يرد إلى المدينة من النبي ورمس أبي بكر كان متواضعاً جداً بالقياس إلى ٥٠٠ ألف. على أن هذا الملح نفسه ليس بشيء إذا قيس بالمبالغ التي أخذت ترد تباعاً من خمس الغنائم في فتوح الشام والعراق. لقد سبق أن حددنا قبل رفاً تقديرياً للمبلغ الذي جاء إلى «المركز» من غنائم القادسية، وبإمكاننا أن نصيف على سبيل المثال فقط، أن غنائم «المدائن» محاصنة الفرس كانت ١٢ ألفاً للمقاتل وكان عدد المقاتلين ٦٠ ألفاً^(٢١)، مما يعني أن الخمس الذي بعث إلى المدينة كان يبلغ، نظرياً على الأقل، ١٨٠ مليوناً. أما خراج السواد (ما بين دجلة والفرات)، وقد وضع ومن عمر بن الخطاب كم سرى، فقد بلغ في أول سنة من وضعه ٨٠ مليون درهم، وبلغ خراج «فابل» ١٢٠ مليون درهم^(٢٢)، وكانت جباية مصر عند فتحها، ومن مصر، على يد عمرو بن العاص ١٤ مليون دينار^(٢٣) (أي أزيد من ١٤٠ مليون درهم) وصالح عمرو بن العاص أهل بركة على ١٢ ألف دينار.

(٢٠) بنو الدين أحمد بن علي القريري، المواضع والاعتراف بذكر الخطط والآثار، ٢ ج (العمارة - مطبعه بولاق، ١٣٧٠ هـ)، ج ١، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجعفي، الوزراء والكتب، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة) (د ٥)، [١٩٣٨]، ص ١٦-١٧.

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٦٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢،

ص ٤٦٦.

(٢٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢٣) ص للرحم، ج ٢، ص ١٠٧.

هذه أمثلة فقط، وأهميتها ليست فيما تحلده من مبالغ، إذ يجوز أن تكون الأرقام غير دقيقة، ولكن أهميتها تكمن في كونها تعظم لنا صاصر للمقارسة، الشيء الذي يمكننا من التعرف على مدى التطور الذي حصل. وهكذا إذا قلنا بين الأرقام التي تقدر حجم الفنائم من النبي (ص) وأبي بكر وحجمها زمن عمر بن الخطاب فإننا نجد أنفسنا أمام مارق عظيم وعظيم جداً، من شأنه أن يحدث ضرورة، تغييرات أساسية في بنيت الدولة وفي محال الناس المالية والاقتصادية، سواء بسواء. ومن دون شك فإن المبالغ المذكورة تنو موضوعاً إذا ما قورنت بثروات الدول العظمى، كدولة الروم ودولة الفرس، لكنها تصبح صحيحة جداً بالمقاييس إلى وضع دولة الدعوة المحمدية يومذاك. إلى بنائها وحاجاتها ومصاريفها ولا بد من التذكير هنا بأن هذه الدولة لم يكن لها موظفون تدفع أجورهم دورياً بانتظام ولم تكن لها مشاريع انمائية، زراعية أو غيرها، تنفق عليها. أما الجيش فلقد كانت القاعدة أن القبائل التي تتجدد للفتح هي التي تتولى النفقة على نفسها، تنتقل على أبنائها وتأكل من رايها وتقاتل بسلحها، أما التمويل فهو حصتها من الفنائم: الأخماس الأربعة التي توزع على المعانين. وكان هذا التمويل يمول بأصناف مصاعبة ما عسى أن تكون قد أنفقت. ومن هنا تنصر الإغراء في «الفتنة».

ما يريد أن نبرره هنا هو أن الدولة يومذاك لم تكن حاجتها إلى المال كبيرة، ولذلك كان الوضع «الطبيعي» في مجتمع بدوي صحراوي لا يعرف للدخار معنى ولا يرى فيه ضرورة، إذ كل شيء فيه «بادية»، هو أن توزع الفنائم على «الناس» وهذا ما حصل فعلاً ونحن نرى أن طريقة التوزيع كانت مبررة داخل الوصية القادمة يومذاك. ذلك لأننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المسلمين كانوا من الناحية «الفانونية» جوداً دائمين، ومن إشارة النبي (ص) وخلفائه من بعده (حنوداً دائمين - لأن الجهاد مريض) وأن خروجهم للقتال كان يتم بالتناوب، من الناحية المادية على الأقل، إذا أخذنا معنى الاعتبار هذين المعنيين فهنا كيف أن توزع أربعة أخماس الفنائم على المقاتلين الخارجين والخمس على الذين لم يخرجوا، وسيخرجون في المرة القادمة ليكون نصيبهم الأربعة الأخماس، توزيع عادل بالمقاييس التي يمكن قياس الأمور بها في المجتمع، والمكان والرمكان، الذي نتحدث عنه. وحتى إذا قلنا إن في كل مجتمع أناساً لا يقدر على القتال كالشيوخ والأطفال والنساء والمرضى والعقراء، فإن نصيب هؤلاء منصوص عليه في الخمس وفي الزكاة. أما طريقة توزيع الخمس زمن أبي بكر فكان يبررها أن الفنائم كانت قليلة نسبياً، بحيث لم يبي توزيعها على نوع ما من المفصلة لكن نصيب الفصول لا يضمن ولا يفني من جوع. ولعل هذا ما يفسر وجهة نظر أبي بكر، إذ يقال أنه اعترض أحدهم على توزيعه بالسوية بين الناس واقترح أن يميز ويماصل بين أصحاب السوابق في الإسلام ومن لا سابق له، فأجاب أبو بكر: «سواهم في الإسلام أعمال عد رفع أجرهم فيها وإنما هذا المال معاش يتلوى فيه الناس» لقد كان «المال» يومذاك في مستوى «المعاش» فقط، ولذلك كان توزيعه بالسوية يفرضه حجمه، قبل أي اعتبار آخر.

أما زمن عمر بن الخطاب فالوضع يختلف فالأموال التي كانت ترد إلى المدينة من كل

جهة، بمبالغ كبيرة، كانت تتجاوز حدود «المعاش» بكثير. ونوريعه على التساوي معاه المساواة بين الناس في القائض عن الضروري للمعاش، في مجتمع وفي زمن كان معنى والعلة فيه هو. «انزال الناس منازلهم». ومازل الناس يومئذ كانت محكومة، ككل شيء في ذلك الزمان، بالمحددات الثلاثة: القبيلة والفتنة والعقيدة. وما أن الأمر يتعلق بتوزيع «العنة» فإن «مازل الناس» يتحدد بالمحددتين الآخرين «القبيلة» و«العقيدة»، ويلبسي نوريع «العقيدة» سينم على أساس اعتبارهما معاً. ذلك ما فعله عمر بن الخطاب لقد فاضل بين الناس في «العطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة) وعلى أساس السابقة في الإسلام (العقيدة).

- ٣ -

فربط المصادر التاريخية أحداث عمر بن الخطاب لـ «ديوان العطاء» بقصة المثل «الكثير الذي جاء به إليه عامله في البحرين أبو هريرة، وهي القصة التي ذكرناها قبل قليل لقد سنكثر عمر ذلك المبلغ (٥٠٠ ألف درهم) واحترق في كيفية توزيعه فاستشار أصحابه» فقال له علي بن أبي طالب: «تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال فلا تحسب منه شيئاً». وقال عمار بن عبد الله: «أرى ما لا كثيراً يمسح الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من لمحمد من لم يأخذ شيئاً من الأمر [= وكان عنده ناجر في غيرة في التصرف في الأموال، أما علي فهو من أسرة اشتهرت بالرفادة وإطعام الناس - لملاحظ] فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جُلب الشام مراكب ملوكها قد دهبوا دهباً وذهبوا ذهباً، فدون دهباً وذهباً وذهباً فذهباً فذهباً» وفي رواية أخرى أن أحد مزارعي العرس [= رؤسائهم] ممن كانوا يقيمون بالمدينة هو الذي أشار على عمر بأحداث «الديوان» اقتداءً بأكاسرة الفرس الذين كان عندهم شيء «يسمونه دهباً»، جميع دخلهم وعمرهم مضبوط فيه لا يشد منه شيء» [= وإذا أخذنا بالاعتبار أن كلمة «ديوان» كلمة فارسية ومعناها سجل أو دفتر، فستكون الرواية الأخيرة أقرب إلى الصحة. غير أن هذا لا يمنع أن نكون الروايات الأخرى صحيحة كلها، وأن الواحدة منها تحكي جزءاً من الواقع. فنقوم أبو هريرة بلال ومشورة عمر لأصحابه واقترح المرزبان المذكور. ومهما يكن ومواء اقتبس عمر بن الخطاب نظام «الديوان» من لعرس أم أحمد من الروم البيزنطيين فهو لم يأخذ إلا «الشكل»، أي أحداث سجل تكتب فيه أسماء الذين يوزع عليهم العطاء أما المضمون، أي طريقة انزال الناس منازلهم في هذا «الديوان»، فهو من اجتهاده هو. لقد اعتمد فيه كما قلنا على اختيار «القبيلة» و«العقيدة» معاً.

وهكذا تضيف الرواية التي نتحدث عن استشارة عمر لأصحابه أنه قرر إحداث «ديوان» مدعاً عقل من أبي طالب وغرفة من نوفل وبيير من مطعم، وكانوا من سادات قريش، فقالوا: «كتبوا الناس على منازلهم فكتبوا، فبدلوا بيبي حاتم ثم اتعوهم أنا بكر وقومه ثم عمر وقومه، على الخلافة [أي جمعوا المسئلة الأولى لقوم النبي (ص) والمزلة الثانية لأي بكر وقومه والثالثة لعرس وقومه حسب الترتيب في

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٧٠

(٢٥) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والديوان

الإسلامية (العاخرة [د ن] ١٩٢٧)، ص ٧٩

لخلافه] فلما نظر فيه عمر قال: لو وجدت والله أنه هكذا ولكن ائذلوها بقرابة رسول الله (ص) الأقرب فالأقرب حتى تصعوا عمر حيث وضعه الله^(٢٦).

مهمة صعبة. كيف يمكن لنزال الناس، جميع الناس، منازلهم التي يستحقونها؟ وأي مبدأ أو مبدئ يمكن أن يرضى به جميع الناس في عملية ترتيبهم، خصوصاً والأمر يتعلق «المعطاء»؟ كانت اللجنة التي كلفها عمر قد اعتبرت «الترتبة الأسنى» في الدولة، وهي سرلة رئيس الدولة. وبما أن الدولة حديثة العهد، إذ لم يحض على وفاة مؤسسها سوى بضعة سنوات، وبالتالي يقوم حاضرون أحباء مثلهم مثل حليفته أبي بكر وحليفه هذا الأخير عمر، فإن العزيب إلى هذا الحد ممكن ومقبول. ولكن، ماذا بعد؟ أغلب الظن أن اللجنة لم تستطع مواصلة عملية الترتيب. لأنه كيف يمكن ترتيب القبائل الأخرى، وعلى أي مقياس؟ وبدون فإن مراجعتها لعمر من الخطاب لا بد أن تكون من أجل طلب رأيه في المقياس الذي يجب أن يعتمد بعد «انزال» الثلاثة التي أقروها. وبما أنه ليس هناك مقياس يمكن تبريره بالشكل الذي يجعل الناس يقبلون به، والناس هنا قبائل متنافسة تعتبر كل واحدة نفسها متساوية مع الأخرى، فإنه لم يكن هناك مناس من البحث عن مقياس يطبق على الجميع ويرضى به الجميع، على الأقل لأنه لا بديل له، وهذا المقياس هو ما اقترحه عمر وهو البدء بـ «قرابة رسول الله (ص)، الأقرب فالأقرب».

تبقى بعد ذلك «صعوبة فنية» كيف يمكن ترتيب الناس، أي القبائل العربية جميعها، على أساس القرابة من النبي؟ إن هذا يتطلب وضع شجرة نسب للعرب جميعاً. ولكن لما كان «ديوان المعطاء» ومن عمر من الخطاب لا يتطلب وضع مثل هذه الشجرة العامة، إذ «المعطاء» يخص في هذه المرحلة أهل المدينة وحدهم، فلقد كان يكفي في ذلك الوقت اعتماد المتداول من الأنساب في المحيال الفضل العام يومذاك، مع الاجتهاد في ترتيب «القرابة» نفسها. وتدل الروايات أن نسب العرب إلى عدنان وقحطان كان متداولاً في ذلك الوقت بصورة ما. أما ما بعد عدنان و«هيم» قحطان فالأنساب كانت تستقي من النشورلة التي ترجع بها إلى آدم. ويحكم في هذا المصدد أن النبي (ص) وكان إذا انتسب لم يتجاوز في سببه عدنان بن آدم، ثم يست ويقول: كذلك النسابون. وقال عمر من الخطاب في لاكتب إلى محمد بن عدنان ولا لعري ما هو^(٢٧).

يمكن أن نستنتج من كل هذا أنه كانت هناك «مادة أولية» لشجرة الأساب العربية اعتمدتها اللجنة التي كلفها عمر بوضع «النسب» و«النسب» في العصر الأسوي ليعتمدوا هذه المادة الأولية في وضع شجرة عامة للأنساب العربية كافة وصحاً لا شك أن الخيال فم فيه بدور كبير. ومهما يكن فإن الذي لا جدال فيه هو أن «العتيمة» هي التي كانت الأصل في تنظيم «القبيلة» وإعدادة بناتها، سواء في المرحلة الأولى زمن عمر من الخطاب أو في

(٢٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٧) أنظر أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرين]، سلسلة

تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٥٥)، ص ٢، هامش ٢.

المرحلة الثانية زمن معلو به والأمويين عموماً ليس هذا وحسب بل إن لـ «العقيدة» دورها أيضاً في هذا المجال ذلك أن ترتيب «الناس» حسب منازلهم من القراءة من النبي (ص) ينتهي أن يكون نسب النبي (ص) هو «الثابت» المسلم بصحته، وهذا جزء من «العقيدة»، أو أنه صار كذلك، باعتباره أن الشكك فيه لا يلزم عنه ث الاضطراب والعموص في نسب الهاشمي وحسب بل يلزم عه كذلك زعره «ديوان العطاء» وما بي على ديوان العطاء من تشريعات ههنا فيما بعد، وبالتالي زعرة ركن من أركان الدولة

اعتبار درجة «القراءة» من النبي (ص) مقياس مجرد وإجرائي، على الأقل من حيث إنه ليس هناك مقياس آخر يمكن لفتح الناس به ولكن المقاربة من النبي (ص) ليست متطابقة دوماً مع الترتيب الذي تسنده «العقيدة»، ذلك لأن أقارب النبي (ص) لم يسلموا كلهم في وقت واحد، بل كان منهم من حارب النبي (ص) والمسلمين في المراحل الأولى للإسلام فكيف يمكن مساواة «السابقين الأولين» من بني هاشم وبني عبد مناف مع «الطلقاء» منهم الذين أذعنوا للإسلام بالرغم منهم يوم فتح مكة؟ كيف يمكن تفضيل أبي سفيان مثلاً على أبي بكر أو عمر أو علي بن ياسر... إلخ، فقط لكونه أقرب إلى النبي منهم على صعيد النسب؟ لا بد إذن من مقياس مكمل ومصحح لمقياس القراءة. وهذا المقياس الثاني هو «السابقة في الإسلام»

لقد أمر عمر ابن الخطاب بالزوجة بين «القراءة» من النبي (ص) و«السابقة في الإسلام» وأمر بتوزيع العطاء على هذا الأساس. وهكذا تقدم لنا المصادر لائحة الذين خصهم عمر بالعطاء، وهي حسب الطمري كما يلي. تبدأ اللائحة بالمعاش عم النبي (ص) لأنه أقرب الناس إليه ففرص له عمر ٢٥ ألف درهم عطاء سنوياً (وقبل ١٢ ألفاً)، وأعطى ساء النبي ١٠ آلاف سنوياً لكل منهن، ثم فرض لمن شاركوا في معركة بدر ٥ آلاف لكل منهم ثم من بعد بدر إلى الحديبية ٤ آلاف، ثم لمن بعد الحديبية إلى نهاية حروب الردة ومن أبي بكر ٣ آلاف، وفرض للمقاتلين في حروب فتح العراق قبل الفداء ٣ آلاف، ولأهل القادسية وفتح الشام ألفين، وأقبل له غد سويت من بعدت داره من قربت داره وفاتلهم على مائة، فقال من قربت داره أحق بالزيادة لأنهم كانوا وذاً للثوري وشي للعدو وحرص من بعد القادسية واليرموك ألف لكل واحد... وألحق بأهل بدر أربعة من غيرها: الحسن والحسين وأبو ذر وسليمان «وسوى كل طبقة في العطاء، فويهم وضحيهم، عريهم وعصمهم ثم جعل لساء أهل بدر خمسة ولساء من بعدهم من الحديبية أربعة ولساء من بعد ذلك إلى حروب العراق قبل الفداء ثلاثة ولساء القادسية مائتين، ثم سوى بين الساء بعد ذلك، وجعل الصياني سواء على مائة مائة، ثم جمع مئتين مسكيناً وأعطاهم الخبز فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريتين، ففرص لكل نسان منهم وأعطاه جريتين في الشهر»^(٢٨) وتصيف الرواية: «ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطاهم إعطاء واحداً مئة خمس عشرة»^(٢٩).

(٢٨) الحريه مكيال للطعام يساوي ١٤ صيراً والقميص يساوي ١٢ صاعاً والصاع يساوي ٢، ١٧٦ كعج فالحريه إذن يساوي قنطاراً وأربع كعج ونصف.

(٢٩) الطمري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢ - ٤٥٣

هذه اللائحة لا يتعكس فيها الجمع بين القرابة من النبي (ص) والسابقة في الإسلام، كما هو واضح، فضلاً عن كونها غير «شاملة» ولعل لائحة البعقوري (وهو أقدم من الطبري نوي البعقوري سنة ٢٩٢ هـ والطبري سنة ٣١٠ هـ) أقرب إلى الجمع بين اللدأين المذكورين يقول البعقوري إن عمر بن الخطاب قال لأعضاء اللجنة المكلفة بوضع الديوان «اكتبوا الناس على منازلهم واندأوا بيي عبد مناف فكان أول الناس علي بن أبي طالب في خمسة آلاف والحضر بن علي في ثلاثة آلاف وخميس بن علي في ثلاثة آلاف، وعل بدأ بالناس بن عبد المطلب في ثلاثة آلاف، وكل مر شهد بدر من فريش في ثلاثة آلاف، ومن شهد بدرأ من الأنصار في أربعة آلاف، ولأهل مكة من كل قریش مثل أبي سفيان بن حرب ومعاوية بن أبي سفيان في خمسة آلاف ثم قریش على منازلهم عن لم يشهدوا بدرأ، ولأمهات المؤمنين [أرواح النبي (ص)] سنة آلاف ولعائشة وألم حبيبة وحصة [من زوجات النبي] في اثني عشر ألف ولصدة وجويرة في خمسة آلاف خمسة آلاف، ولنفسه [عمر] في أربعة آلاف ولعبد الله بن عمر في خمسة آلاف وفي أهل مكة الذين لم يهاجروا في سبائة أو سبائة وفرض لأهل البس في أربعائة والحضر في ثلاثمائة ولربيعه في مائتين ثم فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن، وكانت مريضة عن في الفير وألف وخمسمائة... وفرض لأشراف الأعاجم [المختجرين بالمدينة بعد أسره]... لخمسين الف»^(٣٠)

هذا الاختلاف بين الطبري والبعقوري، أو بين مصادرهما، يعكس ميولاً أيديولوجية مختلفة. فالطبري سني ومصادره سنية في الغالب، أما البعقوري فهو شيعي ويعتمد المصادر الشيعية. وترتيب الناس في «ديوان عمر بن الخطاب» له أهمية أيديولوجية بالنسبة للأجيال اللاحقة، لأن «عمل عمر» يعتبر سلطة مرجعية، وقد جرى معمولها، ولا زال يسري، كأحد مصادر التشريع، خصوصاً وهو أول من شرع في هذا المجال، مجال «ترتيب الناس حسب منزلهم» إن لفقه المعطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر. والحق أنه إذا كان أسوبكر قد أعاد، من خلال حروب الردة، تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرسى، من خلال «ديوان المعطاء ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة

لقد تحدثنا عن ديوان المعطاء، وبقي أن نعرض لنظام الخراج.

عندما فتح المسلمون العراق والشام ومصر، وهي مناطق حضرية يعيش أهلها على لرعاية أساساً، طرحت مشكلة الأرض المفتوحة صوة في هذه المناطق. ذلك أن التشريع لدي كان يجري به العمل يقضي بأن الأرض التي يسلم عليها أهلها بدون حرب تترك لأهلها هل أن يدفعوا المركاة من غلاتها ومقدارها المشر. وأما الأرض التي يصالح عليها أهلها بمقدار ينتمى عليه فالواجب فيها ذلك المقدار. وأما الأرض التي تفصح عنوة، أي بعد فد، فهي من المباحية المدنية عيمة يجب أن يطبق عليها التشريع الخاص بالعسائم، وذلك بأن توزع هي وأهلها ودواها وأشجارها وكل شيء فيها حسب قانون توزيع العنائم أربعة أحماس للمقاتلين وحس لله ولرسوله إلح... أي يعث به قائد الجند إلى الخليفة في المركز» عبر أن قسمة المباحات الشاسعة كمواك العراق وحصول الشام ويسدين

(٣٠) البعقوري، تاريخ البعقوري، ج ٢، ص ١٠٦

مصر إلح، ليست بالأمر الهين فهي تطرح مشاكل عملية وفي مقلصها كيمية رزع هذه لأرض ورعائها، خصوصاً وللقائلون في جيوش المسلمين قبال بلونة في معظمها، لا تعرف لرعاعه ولا تقل العمل فيها، وحتى إذا فرضنا أنها تقل العمل فيها فمن سيعوضها في الجهاد؟

كتب سعد بن أبي وقاص من العراق وأبو عبيدة بن الجراح من الشام وعمرو بن العاص من مصر، كتبوا إلى عمر بن الخطاب يطلبون منه رأيه في الأرض المفتوحة عوة، وكان الحد يلحون عليهم في قسمها: «نأور عمر المصقلة في قسمة الأرضين فتكلم يوم فيها وراى أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا فقال عمر كيف لم يأتي من المسلمين يحدون الأرض يملونها قد انقسمت وورث من الآباء وحيث؟ ما هذا يرأي؟»^(٣١). وفي رواية أخرى أن عمر أراد أن يقسم السواد بين مسلمي فأمر أن يجمعوا فوجد الرجل نصفه ثلاثة من الفلاحين، فتلوي ذلك فقال علي بن أبي طالب دعهم يكتوبوا مائة للمسلمين مائة منهم^(٣٢)، فاختار عمر ترك الأرض كلها، يحمل فيها أصحابها مقابل خراج يدفعونه عنها، فكتب إلى سعد بن أبي وقاص «إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أطلب عليه به إلى العسكر من كراع [مجل] ومال فاقسمه بين من حضر [المركة] من المسلمين واترك الأرضين والأبواب لعمركم ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فذلك ان قسمتها بين من حضر لم يكن لي منهم شيء»^(٣٣). ثم إنه «وجه عثمان بن حنيف وحديفة بن عتيق فمسحا السواد [قاسا مساحت] وأمرهما ألا يجتلا أحدا فوق علاقته وأمره [عثمان بن حنيف] أن لا يمسح ملاً ولا أجرة ولا مستنقع ماء ولا ما لا يطغه الماء»^(٣٤). وفي معجم ياقوت الحموي في مائة «السواد» أن عمر بن الخطاب وصح الخراج على السواد. «عل كل جريب من السواد عامراً كان أو غيراً لا يملكه الماء درهماً وقصيراً، وكل كل جريب رطبة خمسة دراهم وخمسة أقدرة، وعن كل جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقدرة، ولم يذكر الحبل، وكل رؤوس الرجال ٤٨ و٢٤ و١٢ درهماً (حسب حالهم من الثقي) ويختم عثمان بن حنيف كل رقاب محبته ألف وخمسون ألف علي لأحد الجربة، وبيع الخراج في ولايته مائة ألف ألف درهم»^(٣٥).

الجزية على الرؤوس، أو الرقاب، أي على الأفراد والخراج على الأرض أما الجزية تسقط مبدئياً، أي من المساحة الشرعية، بمجرد أن يعتنق الشخص الإسلام أما الخراج فيبقى قائماً على الأرض التي وصح عليها لأنها فتحت عوة بقتال، فهي عزيمة كان

(٣١) بطوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٥.

(٣٢) الحافظ أبو الفرج بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج (بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢).

ص ١٢

(٣٣) أبو يوسف، نفس المرجع، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٤) البخاري، تاريخ البخاري، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣٥) الجريب مقدار تقاس به المساحة، ومقدار الطعام أيضاً وهو الطعام نحو ١٠٤ كغم كما ذكرنا

مل آن في المساحة قيساري ٧٠٠ م^٢. وتذكر بعض الروايات أن عثمان بن حنيف وجد مساحة السواد ٣٦ مليون جريب فوصح على كل جريب درهماً وقصيراً. وعلى ذلك تكون مساحة السواد يومئذ ٦,٥ مليون هكتار. هذا والخراج كان معمولاً به في الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية وذكروا أن سواد العراق كان الخراج موصوعاً عليه قبل الإسلام ومن ملوك الفرس. فظهر لمن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج،

ص ١١

المفروض أن توزع ولكن الخليفة ارتأى الإبقاء عليها في أيدي أهلها الأصليين ومن
المفانلون، أصحاب الحق فيها كغنيمة، هذا التعبير، فكأنهم تسألوا للحليمة، أي للأمة
جمعاء، عن حقهم فيها، وبذلك صارت تعبر ملكاً للدولة. أما الخراج الموصوع عليها
والذي يدفعه أصحابها فهو بمثابة كراء^(٣٦).

هكذا أصبح ليت مال دولة الإسلام موردان اقتصاديان ثابتان، بعد أن كانت تعتمد
أساساً في مالبها على ما يؤخذ من العلوجين المحرومين، بدون قتال وهو المي، أو بقتال وهو
لعيمه (أما الزكاة عمدها صئيل وهي للعصاة والمساكين خاصة) وهذان الموردان الثابتان
سيضمنان استمرار المعطاة وثباته. هكذا صار اقتصاد «الغنيمة» يقوم على ركبتين إنسيين
الخراج وصئمة الجربة من جهة، والمعطاة من جهة أخرى. إنه الاقتصاد الربعي بالاصطلاح
المعاصر، وللدولة القائمة عليه دولة ربعية. هذا الطابع الربعي للاقتصاد والدولة في الإسلام
ترسّم منذ عمر بن الخطاب قال علي بن أبي طالب في عهده لمالك الأشتر حين ولاه مصر
«وتنفذ أمر الخراج بما يصلح أمته، فإن في سلاحهم وصلاحه صلاحاً لم سواء، ولا صلاح لم سواءهم إلا
بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأمته»^(٣٧).

- ٤ -

«الناس كلهم عيال على الخراج وأمته»، ذلك هو جوهر الاقتصاد الربعي والدولة الربعية في
الإسلام ولكن ليس الناس على درجة سواء في هذا المجال. إن نظام توزيع المعطاة كان
يقوم على «التفضيل» وليس على التسوية. إن ترتيب الناس في المعطاة حسب القرابة من
الرسول والسابقة في الإسلام كان لا بد أن يؤدي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة،
وبالتالي كان لا بد أن يورث فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة، فوارق تتسع بالتساع حجم
الغنائم والخراج. ويبدو أن عمر بن الخطاب قد لاحظ هذه الظاهرة وأدرك خطورتها فأخذ
يفكر في أوامر أيام حياته في إعادة النظر في طريقة توزيع المعطاة، إذ ينسب إليه أنه قال في
آخر صبيحة «إني كنت تألفت الناس بما صنعت في تفضيل بعضي على بعض، وإذ مضت هذه السنة ساريت بين

(٣٦) ابن سلام، كتاب الأصول، ص ٨١. هذا ويقول مؤرخ معاصر «وكانت النظريات السياسية
السائدة في الشرق الأدنى عند الفتح الإسلامي والتي سار عليها القروص والبيروطيون تعد البلاد المفتوحة، أرضها
وأهلها، ملكاً للفاتح يتصرف به كما يشاء، ومن يورث الأرض من السكان يدفع ضريبة التناج للمالك للأرض
شراً (بمحق ضعتها) وهذا بقابل الخراج ويدفع كل فرد ضريبة على رأسه كمر إلى عبودية وخضوعه للعالم،
وهي ما يساري الجربة. وهذا ما كان يدفعه سكان العراق للمسلمين. ولما جاء الإسلام ووصفت التنظيمات
المالية ومن الراشدين لم تحدث هذه تبدلاً أساسياً في الأوضاع. فقد فرغت في العراق ضريبة الجربة والخراج
ويق تحملان معاًهما القليل من الخضوع للشعب العال. أما في إيران ففرضت ضريبة واحدة عامة تدعى مرة
حربة ومرة خراج وهي بذلك الاثنتين. ومعنى ذلك أن الفلويين عفاوا طبقة واحدة بنظر المسلمين. انظر عبد
المعز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (ج ١)، [د ن]، ١٩٤٩، ص ٧٠-٧١.

(٣٧) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، الفكرة الدستورية، تحقيق إحسان عباس، ج ٢
(بيروت. معهد الأغةاء العربي، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٥.

الناس فلم أفضل أحمر على أسود ولا عرياً على عجمي وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر^(٣٨)، وفي رواية أخرى إنه قال قبل موته: «لقد هممت أن أجعل النكاح أربعة آلاف أرملة (للجميع) الف يحملها المرأة في أهلها وألفاً يزوجها منه وألفاً يتجهز بها وألفاً يرضعها، فبانت [عمر] قبل أن يفعل^(٣٩)»

على أن عمر كان اتخذ في حياته جملة من التلذذات «الوقائية» لمنع سوء الثروة، ثروته انعطفت، في إنتاج مزيد من الثروة وهكذا تذكر المصادر أنه كان «قد حفر على أعلام قریش من المهاجرين [من المدينة] إلى البلدان [البصرة والكوفة والشام] إلا بلاد وأهل عشكوه فبعضه فقام بهاء إلا أن حد سبب الإسلام من العمير [= قلوب نظوره برأجل عمير العمير] بدأ فيكون جدياً ثم ثيباً ثم ربيحياً ثم سديساً ثم بارلاً [في السنة التاسعة] ألا فهل ينتظر بالزلزل إلا النضال إلا ذلك الإسلام قد يربى إلا وإن عريشاً يريدون أن يتخذوا حال الله عصونات دون عيادته، أما وإن الخطاب حي، فلا إني فثائم دون ثمت الخمر، أنشد بمحلاتهم قریش وحججها أن يتهاقوا في النار^(٤٠)، وفي رواية أخرى: «لم يمت عمر رضي الله عنه حتى ملئت قریش، وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم [أصر على عدم السماح لهم بمغادرة] ومال إن أعرف ما أضاف على هذه الأمة لتشاركهم في البلاد». وكان قد شدد ما يخصهم على المهاجرين من أهل مكة (= قریش) فقد حبسهم في المدينة، وإذ استأذنه أحدهم بالمشاركة في المعركة، لينمكي من معادرة المدينة، قال له: «قد كان في عروق مع رسول الله (ص) ما يلمع [= ما يكمن كسابقة في الإسلام] وخير لك من العزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تتركه^(٤١)»

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب لحا إلى مشاطرة هماله الدين ظهرت عليهم أموال تريد على ما كان لديهم قبل أن يستعملهم، وذلك بأن يأخذ منهم نصف أموالهم وهكذا «شاطر عمر جماعة من هماله أموالهم، قيل إن فيهم سعد بن أبي وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر، وأنا هريرة عامله على البحرين، والهمال بن عدي بن حريش عامله على ميسان، وسامع بن عمرو الخزازي عامله على مكة، وعجل بن ميهب عامله على اليمن^(٤٢)». وفي خبر آخر: «قال مالك، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشاطر همال فيأخذ نصف أموالهم. وشاطر أبا هريرة رضي الله عنه وقال له: من أين لك هذا المال؟ فقال له أبو هريرة: هوأب تسلمت وتجارات مداوتك فقال [عمر] ادن الشطر وإنما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن يعرف هم وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا قدم عليه همال بأمرهم أن يدخلوا بياداً ولا يدخلوا ليلاً كي لا ينجسوا شئاً من الأموال^(٤٣)» وهناك تدابير أخرى تذكرها المصادر من جملة مناقب عمر بن الخطاب منها أنه منع الفاحش من اقتناء الضياع والاستغال بالزراعة حتى يصح بفءهم حدوداً مستعدين للمعركة، وكان ينهاهم عن التظلول في النساء. ويحكى أنه بلعه «بن سعد بن أبي

(٣٨) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤٠) من المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤١) من المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٩.

(٤٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطبطبوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩ هـ).

ص ٢٤٣ - ٢٤٤

ومما اتحد فصرأ [بالكوهه] وجعل عليه باباً ومال لقطع العيوب فترسل عمر رضي الله عنه عمدين
سلكه . حال له وقت سجداً فأحرق عليه يده، فعله^(٢٤).

تلك تدابير زجرية تنبيء عن شعور عمر بن الخطاب بما كان ينمو من ثروات وما كان
قد بدأ ينشر من أعاط حياة الترف . ولكنها تدابير ما كان يمكن أن تحل المشكلة المطروحة
ذلك لأن كل ما كان يمكن أن تفكر عنه، وقد كان هذا معمولها بالفعل، هو أخذ من
المظاهر، وهذا أمر قد حصل إما خوفاً من عمر أو اقتداء به، وهو الذي مروى عنه كثير من
مظاهر التعسف والرهدة . أما أساس الشكل، وهو تدفق المال على «المركز»، مال العساة
والخراج، وتوزيعه بالتفاضل وليس بالتساوي، فلم يكن لنال منه مثل تلك التدابير . إنها لم
تحل المشكلة بل إنما صيقت على المترفين حتى أنه يقال «لم يمت عمر حتى ملته قريش». وإذا كنا لا
نستطيع أن نحمل هذا «المال» مسؤولية اغتياله فتعرض وجود أهد «قرشية» وراء حجب قائله
أي لؤلؤة علام المعيرة بن شعبة، وذلك لخلو مصادرنا التاريخية بمختلف مشايخها عما يمكن أن
يركي مثل هذا الاقتراض، فإن ذلك «المال» قد عبر عن نفسه سياسياً بطريقة «ديمقراطية»،
وذلك حسباً بفضل أغلبية «الناس»، وهم قريش أساساً، عثمان بن عفان عمل على بن أبي
طالب، في عملية الشورى، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

كان عثمان ضياءً وهو لم يكن من حديثي العهد بالمع والثرة، بل كان ذا مال منذ ما
قبل الإسلام، كما أنه ساهم مساهمة، ربما لا يعرفها مساهمة أخرى، في النقة «في سبيل الله»
زمن الدعوة المحمدية . وعندما اغتيل عمر كان من أكبر الصحابة سناً إذ بويح وعمره يسهر
سبعين سنة، وكان معروفاً ببلنه وكرمه ودمائه حلقه ثم إنه من عائلة كبيرة من بني أمية، وقد
فضله أهل «الحل والعقد»، وفي مقدمتهم أصحاب الأموال مثل عبد الرحمن بن عوف والربيع
وطهحة، فضلوه على علي بن أبي طالب الذي كان شاماً متشدداً زاهداً في المال يفرق ما يناله
منه على الفقراء وصعاف الناس، فكان «صديق المساكين» يلتمس حوله قدماء المستضعفين
والمستضعفون الجدد وكل من كان يرى أن الخليفة الإسلامية (المقيدة) تتناهى مع الغنى
الفاحش ومظاهر الترف والرفاهية التي كانت قد بدأت تنتشر وعم تدابير عمر بن الخطاب .

فعلًا، بما أن ولي عثمان حتى بدأت مظاهر النفي في الانفجاره وسرعان ما استمحللت
«حتى لقد بيئت الجاهة بمرورها دوقاً وصبح الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع الأمير مائة والنحلة الواحدة
بألف»^(٢٥). وظهروا المكبرات فكان «لؤلؤ شكر ظهر بلديته حين صاحبت الدنيا وانتهى ونمى الناس إلى
أقصى حد» طربوا الخيام والرمي على الخلاصات [سندق يرمى به الطير] . وحدث بين الناس الشو
[«اسكر»] «^(٢٦)» وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على «المركز»، خاصة من
الخراج . وإذا كان الفتح قد توقف بعد فتح خراسان وما وراء النهر وقبرس وإمريقية فإن حجم

(٢٤) نص المرجع، ص ٢٤٢ .

(٢٥) ابن قتيبة، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ٢٧

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٨٠

عائمه هذه البلدان كان كبيراً جداً، وفي هذا الصدد يروى أن الفاتحين للمسلمين «أخرجوا من حرارتهم كسرى مائتي ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف»^(٤٧). (البندرة: كيس من جلد تحفظ فيه النقود) أي ما مجموعه ٨٠٠ مليون دينار، كما بلغت جباية مصر ١١٢ مليون دينار^(٤٨). أما عائمه إفريقية فقد كان سهم الراجل فيها ألف دينار وقيل بلغ سهم الفيلس ثلاثة آلاف دينار، وكان يحمل عدد الجيش العربي عشرين ألفاً^(٤٩). وتقول المصادر أن المسلمين صالحوها بطريق إفريقية بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قنطار ذهب^(٥٠) وكان نصيب كل فارس منها ثلاثة آلاف مثقال من ذهب. وكان الخمس الذي أرسل إلى «المركرة»، إلى عنابة، يبلغ ٥٠٠ ألف دينار أعطى منها عشرين مائة ألف دينار (الخمس) لابن أبي سرح قائد الحملة وكان من أقاربه^(٥١).

وبالحملة «كثير الخراج على عثمان وأتاه لئلا من كل وجه، وانخذ له الخزائن ولدار الإزداق، وكان يأسر للرجل بمائة ألف بدرة، في كل بدرة أربعة آلاف ونحوه»^(٥٢) كان عثمان غنياً وصحياً، ولم يكن للمال عنده اهتمام، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس بشفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتباع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار ينق من مال «بيت المال»، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم ينفقون من أموالهم وأموال غيرهم بغير حساب وكان لا فرق بين ما يملكون وما يملك غيرهم. وإذا أضعنا إلى هذا السلوك أن النص الشرعي الذي يحدد طريقة صرف الخمس يسمح بمثل هذا التصرف «فإن الرسول ولقي القرى»^(٥٣)، وقد صار أسره إلى الأمام، وجدنا أنفسنا أمام وضع يحث الباحث على تصديق ما يروى في هذا الشأن عن عطاءات عثمان من بيت المال لشعبه وأقاربه.

من ذلك ما يقال من أنه أعطى للحكم من أبي العاص بن أمية «طريد رسول الله». مائة ألف وزيته مروان خمس ضائمه إفريقية، من الخمس المخصص لـ «دوي القرى»^(٥٤)، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له ويتصرف على هذا الأساس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أوحى عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسفده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداده فهاطل فاشتكله إلى عثمان فأجابه هذا الأخير قائلاً: «وما أنت خزائن لنا ولا تنصرف للوليد فيها اتخذ من ماله»، فاستقال ابن مسعود وقال كنت أظن إنني

(٤٧) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، معهد الخلقاء الراشدين، ص ٣٣١.

(٤٨) البكري، تاريخ المغرب، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥١.

(٥٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٣١.

(٥٣) ابن قتيبة، الإملاء واللياسة، ج ١، ص ٣٢.

حارر للمسلمين، فأما إذا كنت حزيناً لكم فلا حاجة لي في ذلك^(٥٢). وتذكر بعض المصادر أن عثمان «انقطع من السواد لبعض أصحابه»^(٥٣)، وخصص أعطيات لمن لم يشارك في العرو^(٥٤)، هذا سبباً مع بعض كبار الصحابة من أعطياتهم كما فعل مع عبد الله بن مسعود^(٥٥)، وعندما لاحظ عليه المتفقون له هذا النوع من التصرف أجاب: «علي لا أفعل في الفضل ما أريد، بيم كنت يوماً أدنى»^(٥٦).

ولم يكن هذا النوع من العطاء الخاص بـ «ذوي القربى»، هو وحده السبب فيها حصل من تكديس الثروة في أيدي فئة قليلة العدد، بل لقد كانت هناك إجراءات اتخذها عثمان «تسهلاً على الناس» كان لها أثرها الكبير فيما حصل من تفاحش الغنى والترف. لقد سمح بالخروج من المدينة لأولئك الذين كان عمر بن الخطاب قد حبسهم فيها من كبار الأعيان، وترك لباس يمارسون التجارة بطرق مختلفة وقام هو نفسه باقرار تدبير فتح الباب لأنواع من الانحياز والمضاربة في «أسهم» المقاتلين وأعطياتهم. ذلك أنه شعر بأن أهل المدينة بدأوا يتحورون على أعطياتهم وأسهمهم الواردة إليهم من العراق، بسبب مظاهر الإسراف والتدمير التي كانت قد أخذت تستحل في الأمصار وخاصة في الكوفة، فجمعهم وحطبت فيهم فقال: «أهل المدينة، إن الناس يتخضرون بالفتنة، وإن الله لأعظم لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترويه؟» حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتح فيه فيضم معه في بلادهم^(٥٧). وتضيف الرواية أن المستمعين وافقوا وقالوا: «كيف نقل إلينا ما نأى، الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» فقال: «سببها من شاء بما كان له بالخيار» ففرح القوم «فأفروا وقد فرجها الله عنهم» وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهران [أسهم] عيبر إلى ما كان له سوى ذلك (أي أنه كان قد اشتراها كلها، ومن واردات هذه الأسهم) اشترى طلحة من نصيب من شهد الفاتح واشتد من أهل المدينة عن أقسام بما ولم يجاز إلى العراق، اشترى الشامي [أرض خصبة واسعة في السواد، اشتراها طلحة] مما كان له بخير وغيرها من تلك الأموال، واشترى منه بيتر كريس شيئاً كان لعثمان بالعراق، واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له، أعطاه إياه عثمان، اشترى منه مروان وهو يومئذ أجهل واشترى منه رجال من القبائل بالمروقي بأموال كانت لهم في جزيرة العرب، اشترى من أهل المدينة ومكة والطائف واليمن وحضرموت، فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت، ما كان له بطريق بلاد. وكتب عثمان إلى أهل الأندلس في ذلك وبعث جرمان المي، والذي، الذي يتده هذا أهل الأمصار فهو ما كان للملوك محرو كسرى وغيرهم ومن تأمهم من أهل بلادهم فأخذ من فأنهم شيء حرموه. وأخذ بقدر عفة من شهدوا من أهل المدينة وضد نصيرهم ومنم ذلك إليهم صامره بم بلهم من الأموال بالخيل ومكة واليمن وحضرموت، يرد على أهلها الذين شهدوا الفتح من سبب أهل مدية^(٥٨).

(٥٢) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد

مخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٢١.

(٥٣) ابن رجب، الاستعراج لأحكام الفرج، ص ٢٠.

(٥٤) ابن خيـه. الإله والسياسة، ج ١، ص ٢٤.

(٥٥) البغوي، تاريخ البغوي، ج ٢، ص ١١٩.

(٥٦) ابن خيـه، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.

(٥٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٤.

وخلال هذه الأزمات أن المقاتلين الذين شاركوا في فتح العراق وقسمت بينهم أربعة أخماس خراج سوانه وغيره كانوا قد رجعوا إلى المدينة أو أماكن سكنتهم الأصلية وكانت حصصهم من الخراج تأتيهم كل سنة من العراق. قلما بدأت الأحوال تضطرب بالكوفة وغيرها اقترح عليهم عثمان أن يبيعوا نصيبهم حلة لمن له أموال في المدينة أو عائلات من عائلاتها ففعلوا ووافق أن الذين يبيعون نصيبهم في مثل هذه الأحوال هم الضعفاء وأن الذين يشترون هم الأغنياء، وأن ثمن البيع لا بد أن يكون بالشكل الذي يرضيه هؤلاء، وذلك ما حصل بالفعل. فعند الشراء هذا الصرب رجال من كل قبيلة من كان له هناك [في العراق] موى، فأراد أن يبيع مينا يلبه [في مفر سكنته] فأخذوا، وجزر لهم [شرا] عن راضي منهم ومن الناس وقرار بالخطوق، إلا أن النبي لا سابقه لهم ولا عمة [أي الذين كان حظهم في الجهاد قليلاً أو منعلاً وكان نصيبهم بالتالي من العطاء قليلاً] فكانوا من موسطي الحال أو من الفقراء لا يلبثون مبلغ أهل الساقية في المجالس والرياسة والجمعة، ثم كانوا يبيعون التفصيل ويجعلونه حموه وهم في ذلك يفتخرون به ولا يكادون يظهرونه [= يفرمون بمضاربات في الخفاء] لأنه لا حجة لهم والساس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من سائقي أو امرأين أو محرمين يسجل كلامهم، فكسوا في ريانة وكان الناس في قصاص حتى قلب الثراء^(٦١).

كان من نتائج هذه التدابير أن تركزت ثروات هائلة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش فانتسعت القوة بين الأغنياء والفقراء، وراى في اتساعها توقف الفتح وتكاثر السبل وهجرة الأعراب إلى الأمصار. كل ذلك في مجتمع الناس فيه عيال على الخراج، به وصح يندد بالانحجار، وقد حصل الانحجار فعلاً. وبما هذا أن ملقى بعض الأصواء على عوامله، على مستوى القيمة بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على إظهاره، على مستوى «القيمة»، وستعرف في الفصل القادم على دور العقيدة فيه. لنبدأ بمظاهر المعنى وحجم لثروة

نبدأ المصادر التاريخية المختلفة نزعائها بحقائق مثيرة حول ظاهرة المعنى والتفرد زمن عثمان، من ذلك المعطيات التالية:

- الزبير بن العوام قدرت تركته بعد موته ٥٩ مليوناً و ٨٠٠ ألف درهم، وكان له ألف مملوك يؤدون إليه الخراج^(٦٢). وكان له بالمدينة أحد عشر داراً، وله دور وجبال في البصرة والكوفة والمطاط والاسكندرية^(٦٣). وترك أيضاً ألف مرس^(٦٤) وكان يتحرر ويأخذ عطاه^(٦٥).

(٦١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٤.

(٦٢) أبو العلاء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب المطبعة،

[د ت]، ج ٧، ص ٢٦٦.

(٦٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦١)، ج ٢، ص ٢٤٢.

١، ص ٧٧.

(٦٤) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تصحيح محمد عبي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٦٥) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٩٨.

ومعروف أنه كان من العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة «أهل الشورى» (لنذكر بأن عمر بن الخطاب كان قد استخلف مبلغ ٥٠٠ ألف درهم).

طلحة بن عبيد الله، وهو أيضاً من المبشرين بالجنة ومن «أهل الشورى»، كان يملك ما قيمته ٣٠ مليون درهم، وكان عند حازنه عند موته مبلغ قدر بمليونين ومائتي ألف وفي رواية أخرى قدرت ثروته بمائة كيس من الجلود يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب^(٦٥). وكانت له دار مشهورة بالكوفة، وكانت عنته من العراق ألف دينار كل يوم، وبساحية الشراة أكثر، وشيد داره بالمدينة وبنها بالأجور والجص والساج^(٦٦). وفي رواية أخرى كان يعمل من العراق لأربعمائة ألف ومن الشراة عشرة آلاف دينار، وكان سعيداً يعق بصير حساب، يكفي ضمهاء قبيلته تيم ويقضي ديونهم ويرسل إلى عائشة زوج النبي، وهي بنت أبي بكر من تيم، عشرة آلاف، وترك من العيين مليوناً وعشرين ألف درهم ومائتي ألف دينار^(٦٧).

- سعد بن أبي وقاص أيضاً كان من أهل الشورى والمبشرين بالجنة يني داراً بالعقيق فرفع سمكها ووسع مضاعها وجعل أعلاها شرفات^(٦٨)، وكان ميراثه ٢٥٠ ألف دينار^(٦٩).

- زيد بن ثابت خلف حين مات من الذهب والفضة ما كان يكسر بالمؤوس، غير ما خلف من الضياع بقيمة مائة ألف دينار^(٧٠).

- عبد الله بن مسعود مات وترك تسعين ألف مثقال ذهب، سوى رقيق وعروض وماشية، وقد اتخذ داراً برادان بسواد العراق^(٧١).

- الحباب بن الارت نشأ غنياً معتمداً، وكان من المستصممين الذين عذبتههم قرش مكة. وعندما كان على فراش الموت أشار إلى مكان فيه ماله، فكان صندوقاً جمع فيه أربعين ألف دينار^(٧٢).

- المقداد بن الأسود كان أيضاً من المستصممين في المرحلة المكية، يني داراً بالمدينة وجعل أعلاها شرفات وجعلها محصنة الظاهر والباطن^(٧٣).

(٦٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ٢، ص ١٥٨.
(٦٦) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٧) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٥٢٧.
(٦٨) السعدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٨١.
(٧٠) السعدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٧١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٢٨٨.
(٧٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ١، ص ١٧.
(٧٣) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٣.

- يعمل بن مية خلف ألفاً وخمسة دینار وديوناً على الناس وعقارات ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار، وكان عملاً لعثمان على اليمن ويقوم بالتجارة. وقد قدم إلى المدينة من اليمن في أربعين مئة عملة بالسلع، وصاحف أن قتل عثمان ويبيع لعلي بن أبي طالب فكان من الذين مولوا حرب طلحة والزبير ضد علي^(٧٤).

- عمرو بن العاص ترك ٣٢٥ ألف دينار وألف درهم، وغلة من مصر تغدر بمائتي ألف دينار سورياً، وكانت ضيعته بمصر بالموط وقيمتها عشرة آلاف درهم^(٧٥).

- وأما عبد الرحمان بن عوف، وهو أيضاً من أهل السورى المشري بالجمة والمعروف بشاطه التجاري النشيط والواسع، فقد كان لا يملك شيئاً عندما هاجر إلى المدينة، مثله في ذلك مثل بقية المهاجرين، ولكن لم يمر عليه وقت طويل حتى أخذ يكسب من التجارة ليصبح من أغنياء المدينة إن لم يكن أغنياء جميعاً. ويظهر أنه كان الممول الرئيسي للمدينة بالمواد المعدنية والسلع، إذ يروى أنه «كذلك حتى قدمت له سبعة راحلة تحمل البرود وتحمل الدقيق والاعمام» قادمة من الشام فارتجت المدينة من صوت بعيره^(٧٦). وعندما حضرته الوفاة أوصى لكل رجل من بقي من أهل بدر بأربعين دينار وكانوا مائة رجل «واعتق خلقاً كثيراً من ماله ثم ترك بعد ذلك مالا جريلاً، من ذلك ذهب قطع بالمزدوس حتى مجلت ليدى الرجال، وترك ألف بعير ومائة فرس ولثلاثة آلاف شاة ترمى بالبيع، وكان سلؤه أربعمائة صولحت إحداهن من ربح الثمن بشاهدين ألفاً^(٧٧). ولي مصدر آخر أن ثمن تركته قدر به ٣٢٥ ألفاً^(٧٨) وترك داراً واسعة في المدينة^(٧٩).

- وأما عثمان بن عفان فقد وحدوا عند خماره يوم قتل ٣٠ مليون و٥٠٠ ألف درهم و١٥٠ ألف دينار، وترك ألف بعير بالريضة، وصدقات بقيمة ١٠٠ ألف دينار، وقبضة صباغة بوادي القرى وحسين وغيرهما ١٠٠ ألف دينار وغلف خيلاً كثيراً وإبلًا^(٨٠) وبني سبع دور بالمدينة^(٨١) (بمخصوص قيمة الدرهم والدينار، انظر هامش ١٩ من هذا الفصل).

وإذا أنصنا إلى ما تقدم أن عثمان قد جعل حل عماله من بني أمية قبيلته، ومنهم من لم يكن لديه ما يكفي من المصداقية الإسلامية، بل بالمعكس كان منهم من عرفوا بسلوك كان هداماً للطمس والانتقاد. أدركنا كيف أن ربط «القبيلة» به «القبيلة» كان يضر نفسه والربط بين الاثنين معناه نميشة المخيال القبلي للثورة. وهذا ما حدث فعلاً. لقد كثرت

(٧٤) ابن قتيبة، الإملاء والسيرة، ج ١، ص ١٠.

(٧٥) للمعدي، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢.

(٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٧) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٨) الذهبي، تلخيص الإسلام ووفيات الساعير والأعلام، ص ٣٩٦.

(٧٩) للمعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٨٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢، والذهبي، نفس المرجع، ص ٤٦١.

(٨١) ابن قتيبة، الإملاء والسيرة، ج ١، ص ٣٢.

الأصوات المعارضة في «المركز» بينما اتخذت الثورة نهجاً في «الأطراف». وقدم الشوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة وحاصروا عثمان أربعين يوماً ثم انتهى الأمر بقتله. فكيف تم الربط بين «القبيلة» و«الفتية» في مسلسل الثورة على عثمان؟

دلت ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

- ٥ -

لا بد لكي يفهم المرء بأكثر ما يمكن من الوضع الملايسات التي قامت فيها الثورة على عثمان من التمييز، منهجياً على الأقل، بين مستويين في «القبيلة» خلال عهد عثمان: دائرة بني أمية من جهة، ودائرة قريش ككل من جهة ثانية، وبالتالي التمييز بين المعارضة في «المركز» لبني أمية والمعارضة في «الأطراف» ضد قريش ككل. لقد خلقت الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في اختيار من يحلفه منافسون دالعين لعثمان هم بقية «أهل الشورى»، خصوصاً منهم علي وطلحة والزبير. لقد برزت هذه الشخصيات كرموز تستقطب المعارضة في «المركز» ضد عثمان وبني أمية. وبما أن العلاقة بين هذه الشخصيات كانت تقوم على المنافسة، لاختلاف وصية علي الذي لم يكن من أصحاب المال من جهة، ولتنافس بين طلحة والزبير في مجال المال والتجارة من جهة أخرى، وبما أن عثمان لم يكن الشخصية القوية التي تعرف كيف تقضي الخصوم السياسيين، أو تقضي عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي «مريض» استمر نحو خمس سنين، وصحّ كثر فيه الانتقادات والتشكيكات والمطالب من جهة والتغييرات الإدارية التي يلقي بعضها بعضاً من جهة أخرى، وبكلمة واحدة. الموهبة السياسية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنماذج من هذا الوضع: المآخذ على عثمان، عرله لتدبير تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك، اعتزاه بالخطأ وإعلان توبته، ضعفه أمام منافسيه الزبير وطلحة وعلي، استجاده بعلي عدة مرات، التزامه بأمر وعدم وقائه بها تحت ضغط أقربائه ومستشاريه^(٨٢).

هذا باختصار عن المعارضة ضد عثمان داخل الدائرة القرشية في «المركز». أما عن المعارضة التي قامت ضده في «الأطراف»، في الكوفة والبصرة ومصر بصورة خاصة، وهي التي كان لها الدور الحاسم فيما حدث من قتل عثمان ونشوب الصراع المسلح بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى، ثم بين علي ومعاوية (وهذا ما يعرف بـ «الفتنة»)، فلقد اتخذت «القبيلة» كإطار اجتماعي/تنظيمي طليعي، على صورة: «العرب» ضد «قريش». ولكن هذا الإطار لا يتحرك تلقائياً، كما ذكرنا مراراً، بل تحركه «البيعة». و«البيعة»، هذه المرة، لم تكن الثروة العارضة، بل الفقر والحاجة. لقد أخذت تبرز إلى الوجود في عهد عثمان وصية إجتماعية تميزت بالإتساع للفرق في الصوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء وهكذا عملت الفتوحات (الغنائم والخراج) على تكديس الثروات في أيدي فئة قليلة في

(٨٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٥، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦٣٤، ٦٤١ و ٦٦١

«المركز» أدت في الوقت نفسه إلى اتساع حجم «العامه» - الجندون المتفاعلون المقيمون في الأمصار، سكان الناحية والأرياف المتلحجون إلى المدن والدين كان عددهم يتزايد بفعل المنح والهجرة الداخلية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنصوص تمكثنا من التعرف عن كتب على حقيقة الحياة الاجتماعية زمن عثمان نورد بعضها فيما يلي:

من ذلك الرسالة التي وجهها عثمان إلى «العامه» في شأن الوضع القائم يومئذ وقد جاء فيها: «لما بعد فإنكم بلعتم ما بلعتم بالاعتداء والاتباع، فلا تفتكم الدنيا عن امركم، فإن امر هذه الأمه بل الاعتداء بعد اجتماع ثلاث فيكم تكامل النعم، ويلوغ لولادكم من السيايا، وخرامه لأعراب والأعاجم القرا»^(٨٣) ومع أن ظاهر هذا النص يحكم بـ «عقل القبيلة» (أولاد السيايا، الأعراب، الأعاجم)، فإن العلاقات في بيت العميقة تنظمها ثنائية الاتباع/الابتداء والتكامل بين «تكميل النعم» في إطار «الاتباع» وبين ظهور قوى جديدة تطالب بحقوقها. «الابتداء» ويعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة في رسالة بعثها إلى هذا الأخير يصف فيها تقاعص الموصل عنك، وقد جاء فيها: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وعطب أهل الشرف منهم واليونان والسافة والمقعة، والغالب على تلك البلاد دواب ودمت وأعراب لحقت حتى لا ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من فزلكها ولا نابتها»^(٨٤).

وهناك نصوص أخرى صدرت عن أصحابها بعد الثورة على عثمان تحدد هوية الثوار الاجتماعية في سياق «حيادي»، بحيث يصعب الشك في صحتها لانعدام الحاجة إلى توظيف مضمونها توظيفاً سياسياً من ذلك أن جماعة من الصحابة طههم طلحة والربيع دخلوا على علي بن أبي طالب بعد مبايعته بالخلافة، وحموع الثوار ما ترال في المدينة، دخلوا عليه بطالبونه بإقامة الحد على قتلة عثمان بلهجة لا تخلو من التحدي، فقالوا له: «يا علي، اننا قد اشترطنا في البيعة» إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم». فأجابهم علي: «يا أخوتاه إنني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصح بقرم بذكورنا ولا نلكنهم ما هم هؤلاء قد شارت معهم قسبانكم، وثامت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعاً تقدره عن ما تفعلون»^(٨٥).

وتصيف الرواية أن أعيان قريش خافوا أن يحاطهم الثوار في بيوتهم، ومنهم عبيدهم، فبدأوا يهادرون المدينة مجاة بأنفسهم، مما أثار الغضب والقلق في جمع البيوتات، فاضطر علي بن أبي طالب إلى التدخل، بوصفه خليفة، فألقى إليهم خطباً ذكرهم فيه بمصطلح قريش ودعاهم إليهم ونظره لهم وفيهم دونهم وأنه ليس له من سلطان إلا ذلك. ونادى برئت الذمة من عبد لم يرجع إلى مريه. فنادى العرب السبي [الثوار ومعظمهم يقيمون قدامون من مصر والكوفة والبصرة] والأعراب وفادوا له عد منها ولا يستطيع صحتهم شيء. وتصيف الرواية أن علياً خرج في اليوم الثالث من بيعته فخطب وقال: «أيها الناس، اخرجوا عنكم الأعراب وقال يا معشر الأعراب اخرجوا بجانكم» ويعول

(٨٣) من المرجع، ج ٢، ص ٥٩١

(٨٤) من المرجع، ج ٢، ص ٦١٢

(٨٥) من المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢

الراوي: «فانت السببة وأطلعهم الأعراب»^(٨٦) فأخذ رجال قريش يفلدون المدينة رغم حجر صبي عليهم، وكان ممن غادرها الزبير وطلحة وهما يتويان الثورة على علي باسم المطالبة بدم عثمان ويروى أن أحد رجالات القبائل لعلي الزبير فسأله: «يا أبا عبد الله ما هذا؟» قال [الزبير]: «عدي على أمير المؤمنين، رضي الله عنه، قتل بلا نزه ولا عذر» قال: «ومر؟» قال: «الفرقة من الأمصار وسراخ اللبائل، وظاهرهم الأعراب والعبيد»^(٨٧) واستعملت عائشة روج النبي (ص) التي كانت في مكة عندما قتل عثمان، استعملت نفس العبارات عندما حطبت في الساس في المسجد الحرام بعد سماعها مقتل عثمان فقالت: «يا أيها الناس إن الفرقة من لعل الأمصار وأهل البلد [= الملاحين] وعبيد أهل المدينة اجتمعوا وعانوا على عثمان ما أعجبوا ثم انتهى بهم الأمر إلى أن «سبكوا الدم الحرام واستعملوا البلد الحرام وأخذوا المال الحرام»^(٨٨).

وأخيراً وليس آخراً تذكر المصادر أن عمار بن ياسر نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي: «أبى من ينهي رضوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد» فأنته عصابة من الناس، فقال: «يا أيها الناس، انفصلوا بنا هؤلاء الذين يعمون دم ابن هاشم ويرحمون أنه قتل مظلوماً» والله ما طلبتهم بدمه ولكن القوم دأبوا الدنيا فاستحيوها واستمرزوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بهم ويرى ما يشرعون فيه من ديارهم، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فمحدثوا ثبائعهم أن قالوا: «إمامنا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة مظلوماً»^(٨٩).

هذه النماذج تحدد بصورة واضحة هوية الثوار الذين احتلوا المدينة وحاصروا عثمان ثم دخلوا عليه وقتلوه. ولكن لا بد هنا من وضع بعض النقط على بعض الحروف: إن الثورة على عثمان لم تكن ثورة طبقية بالمعنى الدقيق للكلمة، بالرغم من أن الدور الأساسي للمحرك فيها، عند نهاية التحليل كان لـ «القيمة»، أي العامل الاقتصادي، وبالمضبط: التفاوت الواسع والعميق بين الفقراء والأغنياء يومئذ. لم تكن هذه الثورة ثورة طبقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن العلاقة بين الأغنياء والفقراء يومئذ لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة لم يكن غنى الأغنياء ناتجاً عن استحوادهم على «فضل القيمة» الذي يتجه الفقراء. نعم كان هناك وعيد، ولكن هؤلاء كانوا في الحملة مجرد خدم في المنزل. إن «فضل القيمة» كان يأتي، كما بينا قبل، من الغنائم والخراج. والمتجون الذين كانت تؤخذ منهم الجزية والخراج والمساكن لم يكونوا قد دخلوا ساحة الصراع السياسي بعد. إن دور هؤلاء الذين سيطر عليهم اسم «الموالي» لم يظهر إلا في أواسط العصر الأموي، أي بعد ما لا يقل عن نصف قرن من زمن الثورة على عثمان. أما على عهد الخلفاء الراشدين والمعتدين الأولين من العصر الأموي فقد كان الصراع السياسي محصوراً بين «العرب» الفاتحين وحدهم، حكما ومحكومين، قادة وعمد. والتفاوت في الثقل والنفوذ في صفوفهم كان مصدره توزيع

(٨٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

(٨٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(٨٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦-٧.

(٨٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨.

المعطاء، لقد كانوا جميعاً أغنياء وفقراء حكاماً وثواراً يأكلون من «فضل القيمة» الذي كانت تشكله الممتلكات والمخزاج والجزية

وإذن فيما دام الفقراء الثوار - وزعمائهم لم يكونوا فقراء مثلهم - يرون بالمدموس أن فقرهم راجع إلى «سوء التوزيع»، فإن معارضتهم ستجه إلى من يقوم به، وبالتالي إلى الخليفة موصيه المسؤول الأول والأخير. وهكذا التفت المعارضة في المركز التي كان من رموزها طلحة والزبير، وكان من كبار الأعياء، والتي كان يحركها كما قلنا الطموح إلى الحصول على عثمان، التفت هذه المعارضة مع الثورة القادمة من «الأطراف»، التي كان يحركها بمصالح المعطاء وعدم كفايته، لا من أجل حصص الأهداف، بل فقط يعامل الاشتراك في الخصم وهكذا فيمجرد ما تبين لطلحة والزبير أن علياً الذي تولي الخلافة لن يسير في ركبهما، وأنه بالعكس من ذلك يحاط بالثوار من كل جهة، لم يترددا في إعلان الحرب ضده باسم المطالبة بدم الخصم القليل: عثمان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى «الوهم الاجتماعي» في ذلك العصر فوق ما يحتمل في «العوغاء» و«الأعراب» - حسب تعبير مصادرنا التاريخية - الذين كانوا وقود الثورة لم يكونوا يقرأون فقرهم في غنى الأعياء، بل كل ما كان يشغلهم هو الحصول من الأعياء أنفسهم، سواء الذين هم داخل السلطة أم الذين هم خارجها، على الأخطيات. وما أن الأعياء الذين هم داخل السلطة، أي عثمان والأمويون، هم المسؤولون عن «التوزيع»، وبالتالي الممارسون لـ «الظلم»، فإن الأعياء الذين هم خارج السلطة يصبحون عظم الأنظار، أنظار الفقراء، لا كخصوم طبقي بل كمصدر لـ «المعطاء» (الكرم والسخاء)، وكمرشحين لتولي السلطة. ومن هنا ارتبطت «العامة» و«الخاصة» من المعارضة في الأطراف برموز المعارضة في المركز: «العامة» تأمل في عطايتهم العاجل (كرم وسخاء) و«الخاصة» تطمح في «العمل» هم - موظفين كباراً - عندما يتمكنون من الاستيلاء على السلطة. أما أن يطمح زعماء الثورة في «الأطراف» إلى الاستيلاء على السلطة/الخلافة هم أنفسهم، فهذا ما كان يقع خارج الفكر فيه، يومئذ كل ما كانوا يأملونه ويصطلون من أجله هو أن يتولى الخلافة هذا الرمز أو ذاك من الرموز التي كانوا مرتبطين بها، وكانوا ثلاثة: علي والزبير وطلحة.

هذه الملاحظات ضرورية - فيما نعتقد - لفهم مضمون بعض الروايات التي تتحدث عن علاقة المعارضة في الأطراف بزعماء المعارضة في المركز. من ذلك مثلاً هذا النص الهام. ولكن المضلل بدون استحضار للملاحظات السابقة - التي يرويه الطبري والذي جاء فيه: ولم تضر سنة من إمارة عثمان حتى اتحد رجال من قريش أموالاً في الأصهار [وعلى رأسهم طلحة والزبير كما رأينا] وانقطع الناس إليهم، وثبتوا سبع سنين [الأولى من خلافة عثمان والتي لم تظهر فيها الانتفاضات ضده] كل قوم يحزن أن يلي صاحبهم... فاستألفوا حُسْر عثمان^{٦٧٩}. ولما كانت للزبير وطلحة أملاك وصيغيات في كل من الكوفة والبصرة فقد استقطب كل منهما المعارضة المحلية في المدينة التي كان له فيها

(٦٧٩) نص المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

أملاك ومخاليث ومفوذ، وهكذا: «كأن هوى أهل البصرة مع طلحة وهوى أهل الكوفة مع الربيع»^(٩١) ولم يكن هذا الهوى عن مبدأ و«عقيلة» بل إنما كان طمعاً في وريثة. يتضح ذلك بحلّاء من موقفه، أنصار طلحة لما قدم الثوار إلى المدينة، فقد أحاطوا بمنزله وكان يدعوا لعمه ضد عثمان، فاشتكى منه هذا الأخير إلى علي، فذهب علي إلى بيت المال وفرق ما فيه على الناس، وبالم أصبح طلحة منه ففترقوا عنه، فلما علم عثمان بالنتيجة حمد علي ما فعل^(٩٢) أما علي بن أبي طالب فقد كان رمزاً على مستوى «العقيلة» بالنسبة لرجال المعارضة في المدينة من جماعة «المبصعين» وعمل رأسهم حماد بن ياسر، كما كان رمزاً للثوار من أهل مصر وهم في حلقتهم من كنية وعك باليمن الذين كان ميلهم إليه لجدته جملة عوامل سخرتها في العمل القادم.

ومع أن علي بن أبي طالب كان يمي مركزه هذا ويصرف على هذا الأساس من معارضته لعثمان كان يشوبها نوع من التردد. أما طلحة والزبير فتجمع المصادر أنها كان المحركين المباشرين للثورة على عثمان وأنها كانت من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو «المجاهدين» إلى القدوم إلى المدينة. ونصها كما يلي:

« من المهاجرين الأولين وبنو النضير إلى من بمصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بُدِّلَ وسنة رسول الله هُجِرَتْ وأحكام الخليفة قد بدلت، فشد الله من قرا كتابنا من بنو أصحاب رسول الله والتابعين بحسان إلا أنقل علينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه فاجعلوا لنا قليباً على حقا واستنوني على فكت وحيل بيننا وبين أمرنا »^(٩٣) وقد واجه الأشتر الحمصي، زعيم ثوار الكوفة الذي أصبحت له الكلمة العليا بين الثوار في المدينة، واجه طلحة بهذه الرسالة أمام الناس فلم ينكرها ولم يكن طلحة يخفي تحريضه للثوار على عثمان وهم في المدينة بل كان «يمرض الفريقين» (أهل الكوفة وأهل البصرة) جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لهم: إن عثمان لا يبالي بما حصرتموه، وهو يدخل إليه الطعام والشراب، فامنعوه الله أن يدخل عليه. وعندما ناداه عثمان وأحد يشكو إليه من الحصار رد عليه قائلاً: «لأنك بدلت وخيرت»^(٩٤) ولم يكن عثمان يملك أمام هذا إلا أن يدعو: «اللهم اكمني طلحة بن عبيد الله، فإنه حل علي هؤلاء وألبهم»^(٩٥).

أما علي بن أبي طالب فمن الصعب الإمساك بحقيقة موقفه. فإذا كانت بعض المصادر، مصادر «الخوارج» على الخصوص، تبرز اشتراك علي في تحريض الناس على عثمان وعلى قتاله^(٩٦) فإن المصادر الأخرى، الشيعة منها والسنية، تتجنب اتهام علي بن أبي طالب بذلك وتجتهد في إبراز دوره كوسيط بين عثمان والثوار من كملجاً يركن إليه عثمان كلياً اشتد

(٩١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٥، والطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٩٣) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.

(٩٤) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٩٥) أبو سعيد محمد بن سعيد الأدي القلواني، الكشف والبيان، قلعة من في الفرق الإسلامية شرها

محمد بن عبد الحليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

عليه الأمر. واجمالاً تقدم المصادر موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان بصورة تعبر عن مصموم المثل العاقل. «لم أمر بها ولم تسوي» وهذا ما يؤكد شعور عثمان براءه. لقد خطبه في المسجد أمام الناس بقوله: «والله يا أبا الحس ما أدري انتهى موتك أم انتهى حياتك. مر الله لئن مات ما أحب أن ألقى بعدك لعرك، لآتي لا أجد منك خلفاً. ولئن جيب لا أهدم مدعيي بحبك مسلماً وعصبداً ويحلف كهما وملجأ، لا يحبي منه إلا مكانه منك ومكانك منه. قلنا كالأب العاق من أبيه، إن مات صبحه وإن عاش عقه. فلما سلم سالم وإما حرب فمحطوب، فلا تجملي بين السماء والأرض، فإنت والله إن قتلتني لا نجد مني خلفاً، ولئن قتلتك لا أجد منك خلفاً، ولن يلب امر هذه الأمة يدي منه»^(٩٦) وتقول الرواية إن علياً كان يشكو من وجع، وكان معصوب الرأس، فالتصبر في جوابه عن القول: «إن مما تكلمت به لجواباً، ولكي عن جوابك مشغول بوجع رأسي»^(٩٧) وسواء نظر عثمان فعلاً بتلك العبارات أو أنها إنما وضعت على لسانه فلما تعبر فعلاً عن العموص الذي كان يكتنف موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان، وهو نفس العموص الذي سيلزم موقفه براء قتلة عثمان الذين كان يطالب معاوية بالاعتصاص منهم والذين كانوا في صفوف علي.

مثل هذا العموص إذا ما قرئ، قراءة سياسية فإنه لا يدل إلا على شيء واحد وهو عدم التاكيد من «ميزان القوى» في أي اتجاه هو؟ وهذا في الحقيقة ما يصر موقف الرموز الثلاثة. علي والزبير وطلحة. لقد كانوا جميعاً ضد عثمان ومع الثوار، ولكن لم يكتفوا بتفجير على ترتيب الأمور بينهم. كان كل منهم يريد لها لنفسه، ولكن لم يكن أي منهم قادراً على حسم الأمر لصالحه وبمفرده. ولذلك سلكوا جميعاً سياسة «اترك الثمرة إلى أن تسقط من تلقاء نفسها». وعندما «سقطت» وقيل عثمان في ظروف من المرح والمروى ويبيع «الناس» علي بن أبي طالب في ظروف هيمن عليها التردد والخوف، ويبدو أن الثوار من اليمين هم الذين مرضوا ذلك عليه وعلى الناس^(٩٨)، عندما حدث ذلك اصراع كل من الزبير وطلحة فبايع علي وفي نفس كل منهما «شيء». وتذكر الروايات أنها ذهبا إليه بعد الفراغ من البيعة وقال له: «من أدري على ما يملك يا أمير المؤمنين. قال نعم، على السمع والطاعة، وعلى ما يأمرك به أبنا بكر وعمر وعثمان. فقال لا. ولكن يملك علي أنا شريكك في الأمر»^(٩٩) وتضيف الرواية: «وكان الزبير لا يشك في ولاية العراق وطلحة لا يشك في ولاية اليمن. فلما استبان لهما أن علياً غير مولهما شيئاً أظهر الشكاة ويقول الراوي إن ابن عباس نصح علياً بأن يولي البصرة للزبير والكوفة لطلحة، ففصح علي وقال: «هريك، إن العرقين هما الرجال والأموال، ومنى تلكا رقاب الناس يستميلان السهم بالطمع، ويضربان الضمير بالبلاء وفروان على الفري بالسلطان»^(١٠٠)

٦ -

هنا سيعترف الطرفان، ومستفهم الحدود بينهما. كان علي بن أبي طالب ومراً لاوتك الذين وصعوا بأنهم. «الفوقه وأصحب إليه والعميد والأمران»، وكان خطباً موصوعياً ودائياً

(٩٦) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ٢، ص ٣٣.

(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٩٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١ - ٥٢.

لهم : لقد نشأ صغيراً وكان رفاقه سواء في للرحلة الملكية أو في للرحلة للحنينة من الدعوة المحمدية هم أولئك «المتحمسون» الذين بقوا معه ومع النبي في مكة، تسومهم قريش أشد العذاب، فلم تكن له «قبيلة» توجه تفكيره ورؤاه ولا كان له حظ من «الغنيمة» سوى ما كان يباله من «المعطاء»، وكان يوزعه على الفقراء. وكان حليفاً ذاتياً لهم لأن جميع الدلائل تشير إلى علاقة خاصة كانت له مع اليمانيين في مصر والكوفة عبر أشخاص معينين مثل محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر، وغيرهما، فكان ملتزماً، إذن، بقضيتهم، منتقداً مثلهم لعمال عثمان وللكبسة التي كان يتصرف بها هذا الأخير في المعطاء. ولعلك تجد بيلدر بمجرد أن ولي الخلافة إلى عزل عمال عثمان واسترجاع ما كان قد أقطعه لأقاربه يقول في إحدى الخطب المنسوبة إليه : «إلا أن كل قطعة قطعها عثمان ومال أعطاه من مال الله فهو موقوف على المسلمين في بيت مالهم»^(٩٩)

كان ذلك هو «مطلق الثورة». ولكن هل كان أصحاب علي من الثوار وغيرهم مستعدين لتحمل نتائج هذا المطلق؟

لقد نصحه ابن عباس والمغيرة بن شعبه بالإبقاء على عمال عثمان، ومن ضماهم معاوية، إلى أن يتمكن من الأمر، على أن يعرضهم وهل قامت الثورة إلا من أجل عزهم؟ وبعد انتصاره في حرب الجمل على طلحة والزبير منع جنده من سلب المنهرمين، وعندما قال له بعض أصحابه، معتزلاً «يا أمير المؤمنين كيف حل لنا قتلهم، ولم يحمل لنا سيوفهم وأموالهم» قال علي : «ليس على الواحد مني، ولا ينم من أموالهم إلا ما قتلوا به وعليه، فدموا ما لا يعرفون، والرموا ما يؤمرون». وعندما أحد يوزع ما وجدته في بيت المال بالكوفة قال له بعض رجاله : «يا أمير المؤمنين أعط هؤلاء هذه الأموال وحصل هؤلاء الثروة من العرب وقريش على التوالي، من يخوف حلاله على الناس وفراقه»^(١٠٠) ويقول الرازي : «ولما قتلوا هذا الذي كان ممثله يصنع من الله، رأوا عامة الناس مهم الدنيا ولما يسمون، فيها يكسبون» وقالوا له : «عاط هؤلاء الأشراف فداد استقام لك ما تريد حدث إلى حسن ما كتب عليه من القسم» فقال علي : «أنا لرب أن أطلب القصر بالجور ليس وليت عليه من الإسلام، عوالة لا أفعل فلك ما لاح في السياء نعم والله لو كان لهم مال لسريت بينهم، ولما هي أموالهم»^(١٠١). ليس هذا وحسب، بل لقد شدد الحناق على عماله من أقاربه وغيرهم في شأن الخراج، فصلاً عن إمساكه يده عن المعطاء، الشيء الذي جعل بعض المؤرخين يصفونه بـ «السلح»

كان طبعاً إذن أن يقوم هذه أصحاب الأموال وأن لا يتحمس لقضيته من كانت تدفعه الرغبة في الحصول على نصيب من «الغنيمة». وهكذا تذكر المصادر أن الذين قاموا

(٩٩) الفدائي، المكشوف والبيان، ص ٥٧

(١٠٠) أبو حيفة أحمد بن دلوذ الديوري، الأخبار الطوال (القاهرة). وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

(١٩٦٠)، ص ١٥١

(١٠١) ابن خنبة، الإمالة والسياسة، ج ١، ص ١٥٣.

تمويل الحرب التي شنها ضده كل من الزبير وطلحة هم أغنياء قريش وفي مقدمتهم رجلا من كبار التجار هما يعلى بن منية عامل عثمان على اليمن والتاجر الثري، وقد ذكرناه ضمن لائحة الأثرياء من قبل، وعبد الله بن عامر من أقارب عثمان وكان قد ولاء البصرة وبلاد فارس، وقام بفتح مناطق كثيرة في خراسان وما وراء النهر فاجتمعت لديه أموال طائلة، وكان من العمال الذين باعوا علي إلى عزلهم «فأخذ أموال بيت المال [في البصرة] وتلقى بها طلحة والزبير»^(١٠٢)

هكذا انضم الأثرياء من الأمويين إلى الرجبين اللذين كلنا من قبل من محركي المعارضة على عثمان. غير أن هذا التحالف الانتهازي لم يدوم طويلاً فالأهداف مختلفة تماماً. لقد كان طلحة والزبير يميلان لمسيحها، وكان الأمويون يريدونها لأحد أبناء عثمان، ولذلك ما بشوا أن انفصلوا عنها. تروي مصادرنا التاريخية في هذا الصدد أن سعيد بن العاص سأل طلحة وزبير، وهم حيناً في طريقهم إلى البصرة لإعلان الثورة على علي: «إن ظفركما لم يحملا الأمر؟» قالوا: «لا، بل ما أصابنا الناس قال بل اجعلوه لولد عثمان، فإنكم خرجتم تطالبون دمه» قالوا: «ندع شيوخ المهاجرين [بمصر] أنفسهم» ويجعلها لابنتهم؟ قالوا: «لا لا لربي أسعى لأخراجها من بني عبد مناف». ففعل سعيد بن العاص واحداً ومعه رجال قومه وحلفائهم من ثقيف، وعل رأسهم «المغيرة بن شعبه الذي نادى في قومه»^(١٠٣) «فراي ما رأى سعيد، من كان هنا من ثقب طيرجع، فرجع ومضى الدم»^(١٠٤). ومضى طلحة والزبير ولم يكونا على وفاق تام، وبقي معها مروان بن الحكم الذي كان يضر شيئاً آخر. وقد ظهر ذلك واضحاً خلال المواجهة مع جيش علي. لقد انتهت الحرب بقتل طلحة، ويقال إن مروان بن الحكم، «المتحالف» معها، هو الذي رمى بسهم فوق من فرسه فنرف حتى مات. أما الزبير فقد قتل أحد الثوار من جيش علي بعد ذلك^(١٠٥).

لقد انتصر علي على «الأغنياء» الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها. ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف «الفراء» في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم «القبيلة» وعلى رأسهم معاوية المامية؟

نحدثنا المصادر التاريخية أنه عندما عاد علي إلى البصرة وبايعه أهلها وظهر في بيت المال زاد به سباهة ثياب وريانة، فحبها على من شهد منه الواقعة، فأصاب كل رجل منهم خسبته خسبته. قال لكم إن أظهركم الله عز وجل بكناس مثلها إلى أصطبتكم» ويقول الراوي: «وعاصم في ذلك السببه [أهل اليمن من أنصاره] وطمسوا على علي من وراء وراء»^(١٠٦). وعندما ولي عبد الله بن عباس على البصرة وجعل زياداً (ابن أبيه) على الحجاج وبيت المال «أعجلت السنة علباً عن المقام، وأرغبو به»^(١٠٧) «فأرسل في آثارهم لينقطع عنهم أمراً إن كانوا لارادوه»^(١٠٨). لقد عاندوا البصرة مستائين قاصدين مقر اقامتهم بالكوفة فلحق بهم علي لأنه لم يكن يثق بهم، كما تقول الرواية.

(١٠٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٩١

(١٠٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٩.

(١٠٤) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٨

(١٠٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩

(١٠٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٠

كان علي معارضاً لعثمان باسم «العقيدة». وعندما يربح بالخلافة، في الظروف المخرجة التي شرحنا، أراد أن يبطل مفعول «القبيلة» و«الغنيمة» مرة واحدة ويجعل الأمر كله له «العقيدة». وكان في ذلك نوع من الممارسة اللامبالية في السياسة. لقد كان لا بد، في هذه الحالة، أن تترعزع صفوفه ويتقاعس الناس عن النهوض معه. ولقد لقي مشاق وصعوبات في استنهاض «الناس» للحروح معه، رغم خطبه البليغة النارية التي عرف كيف يجعلها تنطق بالحجى إلى جانبه. ولكن لم يستطع مع ذلك أن يعرض الظلم في معكروته. لقد حرصوا عليه قبول التحكيم، ثم أحجوا عليه لما قبله وأهموه بـ «الكفرة» (= الخيانة لنفسه) وكان ذلك هو موهب الخوارج... أما أتباعه المخلصون له فلقد كان فيهم من يستجيب لخطبه ويلاعنه متحمساً، وهذا قليل، وكان منهم من لم يكن مقتنعاً ولا راعياً في القتال من أجل «قضية» لا توظفها «القبيلة» ولا تحركها: «البيعة».

كان علي بن أبي طالب في أول الأمر رصراً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يفهمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في المظنة»، فأراد هو أن يبقى غليظاً لـ «العدل» الخفي الذي ينمي معه كل اعتبار آخر. فشل علي وكان لا بد أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كـ «عامل محدد وحاسم» هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«العقيدة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر وقبل أن تتعرف على الكمية التي حقق بها معاوية مثل هذا «التوافق»، لا بد من جلاء وصح «العقيدة» وبيان دورها في كل من «الردة» و«الفتنة». إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتي بعد.

الفصل السادس من الردة إلى الفتنة : العقيدة

- ٩ -

تناولنا في الفصلين السابقين دور كل من «الفيلة» و«العقيدة» في ظاهرة «الردة» وفي حوادث «الفتنة» (الثورة على عثمان) فأوضحنا كيف أن «الفيلة» كانت توظف كلاً من الحداثيين وبينما كانت «العقيدة» هي المحرك والمحدد الأساسي، عند نهاية التحليل، ولكن الردة لم تكن ثورة وتمرداً على المستويين المذكورين وحدهما وحسب بل كانت أيضاً تراجعاً وارتداداً على مستوى «العقيدة»، خصوصاً في الجهات التي نزع منها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماماً مثلما أن «الفتنة» لم تكن مجرد رد فعل ضد استئثار قريش «الفيلة» بلوفر نصيب من «العقيدة» بل كانت كذلك احتجاجاً باسم «العقيدة»، باسم «المثل بالكتب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر» وبهذا في هذا الفصل أن نوضح دور «العقيدة» في هذين الحدثين الكبيرين الذين كان هما ولأثارهما واستعداداتهما دور أساسي في تكوين «المفصل السياسي العربي» وتحديد ثوابته ومرجعياته.

لنبدأ بالحلقة الأولى: «العقيدة» في ظاهرة «الردة»

السؤال الذي يحرص عليه ابتداءً يمكن صياغته كما يلي: كيف نصبر، كيف نفهم، ظهور مذهبين للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية بمجرد سماعهم خبر مرض النبي ووفاته، وكأنهم كانوا جميعاً على موعد: الأسود العنسي في اليمن ومسيلمة الخنسي في البصرة وطلحة الأسدي في أسد وعطمان وسجاح النخعي في بني ثعلبة... الخ؟ يمكن القول إنهم هموا جميعاً يفتقدون «سبي قريش» محمداً (ص) ولكن هذا التهاوت على ادعاء النبوة لا يمكن أن يكون راجعاً إلى عامل التقليد وحده بل لا بد أن يكون مؤصفاً على رؤية معينة، رؤية تعبّر لسوة ظاهرة «عادية» يمكن لـ «الناس» جميعاً الانتخاط في سلكها

و لو فتح أنما إنا مطرباً إلى الحقل الثقافي العام الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبل

البعثة المحمدية فإتينا مسجده مشغولاً بمسألة «المعرفة»، بالمعنى الغنوصي العرفاني للكلمة، للمعنى الذي يجد أسمى مضامينه في «النسوة» بمعنى «الكشف والإلهام والمعرفة بالعبادة»، ثم يتدرج نزولاً إلى الكهانة والعرافة وما أشبه ذلك. وقد سبق لنا أن درسنا بتفصيل «هذه الظاهرة» في إطلالها العام، إطار الفلسفة الدينية الهرمسية التي انتشرت بعد القرن الثاني الميلادي في الشرق الأوسط كافة والتي كانت مراكزها الرئيسية في الإسكندرية بمصر ثم بأقاليم بانطاكيا بشمال سورية. ومن ههنا المركزين أخذت التيارات الهرمسية تمتد وتتفرع لتشمل المنطقة بأكملها بما فيها الجزيرة العربية حيث كانت لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن - منطقة عسير الحالية - وشرق الجزيرة - منطقة الخليج الحالية. ووصفة عامة لم تكن يهود العبادة والمهاكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا «صيغة» «عامية» للفلسفة الدينية الهرمسية التي يقول عنها مؤرخو الشرق والعلماء المسلمون القدامى إنها تمثل ما تبقى من دين إبراهيم عليه السلام بعد أن أصابه التحريف مع تقدم الزمن. وقد أطلقوا على أصحاب هذه الصيغة العامة و«المبلغة» من الفلسفة الدينية الهرمسية أسماء «الصابئة» و«الخرنوبون» و«الحنفاء» واعتبروهم من أتباع أغاديمون وهرمس اللذين قالوا عينا أنها، شيت واهريس عليها السلام^(١). ومن محرمات الهرمسية والباربات الغنوصية عموماً أنها تعتبر «النسوة» شيئاً في متناول الناس جميعاً. وإذا أصمنا إلى ذلك أن اليهودية في الجزيرة العربية، وكان مركزها الرئيسي في اليمن، كانت قد تهرمت مثلها مثل النصرانية بالشام وشرق الجزيرة، وإن «التوراة» كانت تبشر بظهور نبي جديد، أدركنا كيف أن الناس جميعاً كانوا مشغولين بمسألة «النسوة» قبل البعثة المحمدية.

فعلاً، لقد هزفت الجزيرة العربية قبل قيام الدعوة المحمدية حركة «دينية» واسعة النطاق أطلق على أصحابها اسم «الحنفاء» وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية عنهم بأخبار وحكايات تذكرها بمنالين مختلفة مثل «دلائل النبوة» و«أصل الفترة» من كتابي المسيح وعمره. ومن كان على دين قبل مبعث النبي... الخ، وهي تتحدث عن نفس الأشخاص تقريباً. والمعطيات التالية تفيدنا في اكتساب تصور أصل عما كانت عليه حال «المبلغة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام وعند ظهوره، وهي «حال» تفسر، في نظرنا، جوانب هامة من الظاهرة التي نحن بصددتها، ظاهرة ادعاء النبوة زمن «الردة».

من «الحنفاء» الذين تذكرهم المصادر: خالد بن سنان العنسي. وقد روى أن النبي مثل عنه فقال: «ذاك نبي أسلمه قومه وفي رواية أخرى: جاءت ابنته إلى النبي (ص) فبسطت

(١) محمد حبيب الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي، ١ (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الاتصال ٨ و ٩.
(٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ٣ ج في ١ (القاهرة - مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٦٢ وما بعدها.

نوبه وقال: بت مي صيحه قومه^(٣). وتقرأ في رواية أخرى: «أنت أنت إلى رسول الله (ص) فسمعت يقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد» فقال: «كف لي يقول هذا»^(٤). كما تذكر المصادر أن «داراً ظهرت في العرب فانتسوا بها» وكانت تنقل، وكانت العرب تسمى وتعلب عليها الجوسيه [= عبادة النار] فأحد حالك بن سنان هزلة وشد عليها وهو يقول: «بدا بلاء كل هدى، مودة إلى الله الأعلى، لأدخلها وهي تنظر، ولا أخرج منها وهي تنفي»، فطافوا^(٥). ويروى عنه كذلك أنه: «بدا حضرة الوفاة قال لصومه إن أنا دعيت فإنه سنجي، فإنه من خير، يقدحها غير لمر، فيضرب قربي سعافره، فإذا رأيت ذلك فانبشوا عني، فإن سألوا فاجبركم بما هو كفى إلى يوم القيامة». فلما مات وأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه فذكره ذلك بعضهم وقالوا: «نحلف أن نسب بئنا بشنا عن ميت لنا»^(٦).

ومن «الحنفاء المشهورين زيد بن عمرو بن نفيل، ابن عم عمر بن الخطاب» وكان يربى عن عبادة الأصنام وعلمها فتولع به هذه الخطايا سفهاء مكة وساطهم عليه فآذوه فسكن كهنأ بحراء، وكان يدخل مكة سرأ^(٧)، ثم «خرج إلى الشام بالنسب ويطلب في أهل الكتاب الأول دين إبراهيم ويسأل عنه، ولم يزل في ذلك مما يرعون حتى أتى الموصل والحريرة كلها، ثم تقبل حتى أتى الشام فجال فيها حتى أتى رهباً بيعة من أرض البقاء كان ينتهي إليه علم النصرانية، فيها يزعمون، فسأله عن الحجة دين إبراهيم فقال الراهب: إنك تسأل من دين ما أنت بواحد من يمسك عليه اليوم لقد درس من علمه وذهب من كان يعرفه، ولكنه قد أظن خروجي مني وهذا زمانه» ويروى أنه «كان إذا دخل الكعبة قال: ليك خطاً خطاً، تعبد، ورقاً، حل بما علا به إبراهيم وهو قائم، إذ قال أنبي لك عاف راعم، منها نجسي على جاشم، البر أبلي لا أنحال، وليس مهجر كمن قال»، وأنه كان «يرغب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فحبل ركعة سجدين، ثم يقف هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجراً ولا أصلي له ولا أكل ما دبح له ولا أستقسم بالأزلام وإنما أصلي لهذا البيت حتى أموت». وكان يحج بفيف بمرقة، وكان يلبي فيقول: «لبيك لا شريك لك ولا ند لك». وروى البخاري وغيره أن النبي (ص) التقى به قبل ابتداء الدعوة للمحمدية، وأنه سئل عنه بعد ذلك، أثناء الدعوة، فقال عنه: «يبحث يوم القيامة أمة وحده»^(٨).

ومن هؤلاء أيضاً أمة من أبي الصلت النخعي (من الطوائف) وكان فاجراً يذهب إلى الشام وينفذ أهل الكنائس من اليهود والنصارى وغراً الكتب، وكان قد علم أن بياً يبحث من العرب، وكان يقول أشعاراً على أراء أهل المدينة يصف فيها السماوات والأرض والضمير والملائكة وذكر الآتياء والبعث والنشور والجنة والنار ويعظم الله عز وجل ويوحده. ولما بلغه ظهور النبي (ص) احتشظ لذلك وناسف وجهه المنية ليسم فرجع إلى الطائف ومات فيها^(٩). ويقال أنه هو الذي أراد الله تعالى بقوله: «واتل عليهم

(٣) أبو الفداء الخافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦٦-١٩٧٠ ص ١٢، ج ١، ص ١٩٦-١٩٧)

(٤) أبو الحسين علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عيسى الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: للكتب التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٦٨، وأبو محمد عبد الله بن مسلم القيرواني بن خويه، الإملعة والسلمة (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٦٧ وما بعدها

(٥) السعدي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨، وابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٧.

(٦) ابن خيصة، نفس المرجع، ص ٦٢، والسعدي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨.

(٧) السعدي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

(٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٢١-٢٢٦.

(٩) السعدي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

بما الذي قبله أباينا ففصلح منها فليبعه الشيطان فكان من الغالوتين» (الأعراف ١٧٥/٧). ويروى أن
 أن سميان كان قد وافقه في سفر وحكي عنه فقال: «خرجت أنا وأمية بن أبي الصلت لنعطي نجارة إلى
 الشام فكلنا مراكنا متراً أخذ أمية سفرأ له يقرأ علينا فكانا كذلك حتى نزلنا قريه من هري الصلوى محاذرة
 وأكرموا له وحبب معهم إلى يومهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبه وأحد ثوبيه له لسودين فلبسها
 فقال لي: هل لك يا أبا سميان في عالم من علماء الصلوى إليه يتألم علم الكتاب فقال: «...» وهناك
 روايات متعلقة تحدثت عن سؤال النبي (ص) عنه، منها واحدة يقول صاحبها: «كتب رد
 لرسول الله (ص) فقال لي: لمك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم قال: «فأشتره بيته، فلم يزل
 يقول لي كلما أشدته بيته أمية، حتى أنشدته مائة بيت» وفي رواية أخرى أن النبي (ص) قال عنه:
 «كاد أن يسلم»^(١١).

هذا عن ظاهرة «الحناء» في غرب الجزيرة العربية والشام حيث كانت توجد مراكز
 دينية مسيحية متهمسة أما في شرق الجزيرة فقد عرفت قبيلة عبد القيس، ومن فروعهما يسو
 هجل، حركة دينية محائلة ومركزة أو أكثر لهذا النوع من المسيحية المتهمسة. فقد ظهر لديها
 رهبان متهمسون من أمثال وثاب بن البراء الشبي، وريمان بن زيد بن عمرو، وقس بن
 ساعدة الأيادي. وتحفظ لنا المصادر بحكايات وأخبار ومصوص عن هذا الأخير. من ذلك
 هذا النص الذي يروى عن الحسن البصري وقد جاء فيه ما يلي: «كان الجارود بن الملح بن
 حش بن الحارث البصري نصرانياً حسن المعرفة بغير الكتب وتلايلها، علماً بغير القوس والتلايلها، بصيراً
 بالفلسفة والطب، ظاهر الدعوة والأدب، كامل الجمل، ذا ثروة ومال، وأنه قدم على النبي (ص) وأخذ [عن
 الولود] في رجال من بني عبد القيس ذوي أراء وأسناد، ومصلحة وبيان، وحجج وبرهان. فلما قدم على النبي
 (ص) وقف بين يديه وأشار إليه وأتى يقول: «- أنشد أباينا يحنر فيها بقومه ويمدح النبي [ثم ناداه النبي
 وتحدثت معه فأسلم وأسلم معه أناس من قومه - ثم أقبل عليهم الرسول (ص) فقال: أفيكم من يعرف
 قس بن ساعدة الأيادي؟ فقال الجارود: هذا هو أبي وأمي كلنا نعرفه - كان قس يا رسول الله سبط من أسباط
 العرب... يفرج بالكنيسة على مثل المسيح، لا يفرق فرار ولا تكة دلو ولا يستمتع به جمل، كان يلبس
 الأمشاط ويعوق السباح، ولا يفر من رهبانية. - وهو القائل يوم حكاظ: شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم
 وحرب، وبأس ورطب، وأجلاج وحذب، وشوس وأقهار، ورياح ولمطار، وليل ونهار، وأثاث ودكور، وبرار
 وبحور، وحب وبيت، وأبد وأمهات، وجمع شتات وأيات إترها أبات، وسور وظلام، وسير وأعدام، ورب
 وأصنام، لقد ضل الأنام، مشومولود، وواد مفقود، وشربة محسود، وفرو وعي، وعسن ومسي، لها لأرباب
 الخلعة، ليصلحن العائل حبله وليمتدداً الأمل له، كلاً بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أصاد
 وأبدي، وأمات وأحيى، وخلق الذكر والأنثى، وب الأعمى والأولى أما بعد - فيما معشر أباد، أين تسود
 وهاد، وأين الأبد والأجداد، وأين العليل والمواد؟ كل له معاد، يقسم قس برب المعاد، وساطع المعاد،
 لتحشرن على الأضراد، في يوم التباد، إنا نغ في الصور، ونشر في الناقور، وأشرفت الأرض، ووعظ الواضع،
 فانتدب القاطن، وأبصر اللاخط، فربل لمن صلب عن الحق الأشهر، والنور الأزهر، والعرش الأكبر، في يوم
 الفصل، وميران العدل، إنا حكم للتدبير، وشهد للتغير، وبعد التصير، وظهر التصير، ففريق في الجنة وفريق
 في السعير. - وهو القائل... [ثم قرأ أباينا له] فقال رسول الله (ص): «مها نبيت فليست أئمة بسوق حكاظ
 حل جل آخر يخطب الناس: اجتمعوا فاسمعوا، وإنا سمعتم قسوا، وإنا وعيتم فاتفعوا، وقولوا وإنا قسم

(١٠) ليس كبير، قس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(١١) قس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

فاصدقوا من عاشى مات، ومن مات فانت، وكل ما هو قب آباء مطر وبيات، واحياء ونفوس، ليل داح، وسية ذات لرمح، وسجود ترهر، ويحار برخر، وصوء وظلام، وليل وآيام، وير وآثم إن في السماء حياء، وإن في الأرض عراء، يحار فيهن البصر، مهاد موصوع، وسقف مرفوع، وسجود مغور، وسطر لا مغور. ثم قال يا ناس إن في دينا هوانب إليه من دينكم هذا الذي أنتم عليه وهذا رملته ولوانه ثم قال ما لي أرى ناس يذهبون فلا يرجعون، لرحبوا بالقلم فاقصروا، أم سركوا قنصوا. ويصيف الراوي قائلاً: «والصب رسول الله (ص) إلى بعض أصحابه فقال أياكم يزوي شعره لنا؟ قال أبو بكر الصديق: «هناك أبي وأمي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث يقول في الداهين الأولين من القرون لنا بساتر». الملح ويضرب الراوي أن النبي قال: «رحم الله قساً، إنما أنه سيحدث يوم القيامة أمة وحده»^(١٢).

وكما عرف غرب الجزيرة العربية وشمالها وشرقها مراكز دينية ورياسات من النوع الذي ذكرنا عرفت اليمن كذلك حركة دينية عمالة تظهر فيها «أنبياء» من هذا النوع تذكر المصادر أسماء عدد منهم أمثال: شعيب بن مهند في مهند، وعمر بن الحجر الأدي وصالح بن الهبيس وحظلة بن صعوان وأسعد أبو كرب الحميري وغيرهم وقد تغيرت اليمن في هذا المجال بانتشار اليهودية فيها بل هناك من يذهب إلى أن اليمن تهودت بأسرها^(١٣). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اليهودية في اليمن كانت قد تهرست بفعل الاتصال والاحتكاك بالحياة من جهة وبالفرس من جهة أخرى. وهناك وجهة نظر حديثة تشير إليها بحد، ترى أن بني إسرائيل والهيئة التاريخية للتوراة كانت بشمال اليمن، بمنطقة عسير، وهي منطقة عرفت مراكز دينية وثنية هرمية على جانب كبير من الأهمية، إذ كانت تنافس مكة في دورها كمركز ديني وتجاري، وستحدث عنها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وإذا نحن عدنا الآن ونظروا إلى ظاهرة الردة في ضوء المعطيات التي أتينا على ذكرها، خصوصاً منها ظاهرة «الحنفاء» والرياسات المتمرسين، إضافة إلى الكهانة التي كانت منتشرة في جميع جهات الجزيرة العربية، أمكننا أن نتصور أن القبائل العربية كانت تنظر إلى الدعوة المحمدية بوصفها ظاهرة «عادية» تدخل في إطار تلك الحركة الدينية، حركة «الحنفاء» التي ميزت تلك الحقبة من الزمن، والتي لم تكن قد حققت انفصالاً تاماً عن الرهبة المسيحية، ولا كانت تتميز بما من شأنه أن يحمل الناس على اعتبار «النبوة» شيئاً والكهانة شيئاً آخر. وبذلك فها أن شاع خبر مرض النبي (ص) حتى قام كهان في كل منطقة بالجزيرة يدهون البوة ويفودون فرائدهم للمرو، تقليداً للدعوة المحمدية. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، وقد نعرنا على إطار الظاهرة، ظاهرة الردة، وحقلها الديني والثقافي، هو التالي: ما مدى الخطورة التي كانت تشكلها ظاهرة لدعاء البوة هذه على الدعوة المحمدية، وما هو المصمود الديني الذي كانت تروح له، ثم ما عسى أن يكون قد «بقى» منها، على مستوى «العضلة»، وكان به حضور ما في المراحل اللاحقة؟

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢ (بيروت، دار التراث للشر).

(١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٩٨.

سؤال مضاعف متشعب منحلول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

- ٢ -

إن المعطيات التي أوردناها قبل حول حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الدعوة المحمدية وأثناءها، من جهة، إضافة إلى علاقات التنافس والصراع التي كانت سائدة بين عرب الجزيرة (قريش) وبين شرقها (ريضة) وجنوبها (اليمن)، من جهة أخرى، تجعلنا ندرك كيف أنه كان من الطبيعي تماماً أن يهتم النبي (ص) اهتماماً بظاهرة ادعاء النبوة منذ ابتداء نزول الوحي عليه. فلم تكن قريش وحدها هي التي رأت في نبوته غمطاً من الكهانة والسحر بل إن الكهان والسحرة أنفسهم، في مختلف أنحاء الجزيرة العربية، لا بد أن يكونوا قد نظروا إليه بالإنظار نفسه، وبالتالي فإن أي نجاح يحققه لا بد أن يعرّضهم على تفلده، الشيء الذي كان سيستج عنه لبس وخطأ. كان هناك إذن ما يبرر اهتمام النبي (ص) بهذا الموضوع وما يدفعه إلى الانشغال، بصورة خاصة، بمراكز الوثنية والرهبة الهرمسية التي كانت نشطة ومزدهرة في الجنوب والشرق، فضلاً عن الحجاز.

هناك عدة أحداث نبوية تنقل إلينا اهتمام النبي واشتغاله بتلك المراكز منذ وقت مبكر ففي البخاري أن النبي (ص) قال: «رأيت في المنام أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهي [وهي واقفاوي] إلى أنها اليمامة أو عجر، فلما هم المدينة بنزب»^(١٤) وفي حديث آخر رواه البخاري من طرق متعددة، وبعبارة متقاربة أن النبي (ص) قال: «يسا أنا سائم اثبت بخزائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبرا علي [وفي رواية أخرى: عظمتها وكبرهنها، وفي ثالثة: غلظني شأبها] فأرسي إلي أن تمصهما، فتصمتها فذهب، فقولتهما الكدابين اللذين أنا بينهما، صاحب صنعا وصاحب اليمامة» وفي رواية أخرى: أحدهما المسي والأخر مسيلمة^(١٥). وفي حديث آخر رواه البخاري كذلك من طرق متعددة أن النبي (ص) «قام إلى جب للنبر فقال: المنة ها هنا، المنة ها هنا من حيث يطع لحن الشيطان، أو قال: قرن الشمس»^(١٦) [= الشرق = شرق الجزيرة].

وأصح إذن أنه كان هناك خطر حقيقي على الدعوة المحمدية من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها. وقد تجسم هذا الخطر في حركتين واسعتين، حركة مسيلمة الخففي في الشرق وحركة الأسود الغنصي في الجنوب، ثم قامت على أثرهما حركات أخرى في الشمال الشرقي من الجزيرة كما في وسطها: سجاح النميمية وطلحة الأسدي.

أما مسيلمة، متبوء اليمامة ومترجم ثورة بني حنيفة على دولة المدينة، فقد سقت لإشارته إلى أنه كان قد تسمى «الرحمان»، فأطلق عليه «رحمان اليمامة»، وأن قريشاً زعمت، في وقت من الأوقات أن النبي (ص) إنما كان يعلمه هذا «الرحمان» (المعنى الثالث فقرة ١ -

(١٤) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، [د ت]، ج ٥، ص ٥٤

(١٥) نفس المرجع، ج ٦، ص ٢ - ٥

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٦، وج ٩، ص ٩٦ - ٩٧

ب). ويبدو أن مسيلمة كان قد ادعى النبوة، فعلاً، قبل مرض النبي (ص) إذ تذكر المصادر أنه قدم في وفد بني حنيفة إلى المدينة (عام الوفود) وهو يزعم أن النبي سيقاممه أو يجعل له الأمر من بعده. ففي البخاري عن ابن عباس أنه قال: «قدم مسيلمة الكذاب على رسول الله (ص) فجعل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته وقدمها [= المدينة] في بشر كثير من قومه، فأتى إليه رسول الله (ص) . . . وفي يده قلعه حديد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه [وفي رواية أخرى يلحظه مسيلمة بالكلام فقال: «إني خلعت بيننا وبين الأمر ثم جعلته لك»] فقال [النبي] لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها ولن يعدوا امرؤ الله بك، ولئن أردت ليطرقتك الله، وإني لأراك النبي لويت به ما وليت»^(١٧) (يشير إلى ما رآه في المنام: الحديث السابق).

وتعول الرواية إن مسيلمة ادعى النبوة وقال لقومه عندما رجع: إني قد أشركت في الأمر مع محمد. ثم أحد يتصرف على هذا الأساس فبحث رسالة إلى النبي (ص) مع رسولين يقترح فيها نوعاً من الاعتراف المتبادل بينها على أساس أن يكون «نصف الأرض» له والنصف الآخر للنبي (ص)^(١٨). ومن هنا تبدو انتهازية مسيلمة وأنه لم يكن ذا مشروع حقيقي. إن كل ما كان يطلب هو «نصف الأرض» أي شرق الجزيرة بلاد الهامة والبحرين. هذا يبساً لم يقبل النبي (ص)، كما سبق أن ذكرنا، التناقد مع بني شيان، ومعهم النبي بن حارثة لأن هذا الأخير اشترط عليه أن لا تتجاوز الدعوة الحدود التي كان قد فرضها الفرس في العراق، وقد حدث هذا والنبي (ص) لا يزال في مكة في حالة ضيق يحرص نفسه على القبائل^(١٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يجد مسيلمة تقليد للنبي (ص) ومناقضته له وبما حركته على النمرة القبلية. كان يقول لقومه: «يا بني حبة» ما جعل الله قريشاً لهم بالنسبة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل يرل على صاحبكم مظلماً يرل على صاحبهم». ويبدو أنه أراد أن يجذب الناس إليه بالنسبة عليهم من الواجبات الدينية، وهكذا تذكر المصادر أنه أحل لقومه الخمر والربو ووضع عنهم الصلاة. وكان يسجع اسجاصاً ويقول إنها قرآن يرل عليه، فكان اتباعه يقرأونه في ميوت العبادة التي كانت لديهم^(٢٠). وكانت لهم حديقة (جنة). قارن لاحقاً). ويبدو أن هذه «الحديقة» كانت محصنة جداً وأنها كانت مقدسة أو فيها أشياء مقدسة (أصنام، أشجار)، فقد تناحوا «الحديقة» عندما ضيق خالد بن الوليد الخفاف عليهم، فدخلوها وأعلقوها على أنفسهم ولم يستطع المسلمون اقتحام تحصيناتها إلا بحيلة^(٢١).

(١٧) نفي المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥.

(١٨) انظر نص الرسالة وحوادث النبي عنها في الفصل الأول من هذا القسم.

(١٩) انظر الفصل الثاني، الفقرة ٤.

(٢٠) ما يذكر أن النبي (ص) طلب من وفد بني حبة عندما قدموا عليه عام الوفود أن يعموا يعنهم

ويتحلوا مكانها مسجداً. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٥ - ٤٨.

(٢١) انظر التمام في. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨.

(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

هذا عن الطابع العام لحركته، أما عن قرآنه - للزعم - فيبدو من السياج التي تحتفظ لنا بها مصادرنا انه كان من غط سجع الكهلان بحلول أن يملك بعض سور القرآن. تذكر المصادر أن أبا بكر طلب من عهد بني حنيفة الذي قدم إليه بعد انهزمهم أن يصرلوا عليه شيئاً من قرآن مبجلة فقالوا: «كان يقول: يا ضفدع بنت الضفدعين، بقي لكم نصيب، لا الله تكفرون، ولا الشارب تمسين. راسك في الله وفتيك في الطين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قریشاً قوماً يمدون». وقرأوا أيضاً قوله: «واليفرات روعاً، والخاصات حصداً، والدرايات صفداً، والطاحات طحناً، والخايرات خيراً والثلوثات ثرداً، واللاقيات قفاً، لعالة وسمناً، لقد ظلمت على أهل الوبر، وما سبقتكم على بندر رعيكم مضمومة والمسر قارورة، والباغي قارورة». وأيضاً: «والليل ما القيل، له رلوم طويل» وأيضاً: «والليل الداس، والذنب الداس، ما قطعت أحد من رطب ولا يابس»^(٢٢)

وعندما تنبأت سجاح التميمية اتجهت باتباعها إلى البهامة وقالت لهم: «عليكم بالبهامة، ودعوا ديف البهامة، فإنها حرة صرامة، لا يلمتكم بعدها ملامة» فبلغ ذلك مسيلمة فحاف أن هو انشغل بها أن يعلب عليه جيش المسلمين، وكان ذلك في أوائل الحملة عليه، فطلب لقاءها وقال لها: «لنا نصف الأرض وكان لقريش نصفها، لو عدلت، وقد رد الله عليك نصف الذي ردت قریش فحياتك به» فقالت: «لا يرد النصف إلا من حنط، فاحمل النصف إلى جبل تراها كالشهب» فقال مسيلمة: «سمع الله من سمع، وأطعمه بالخير إذا طمع، ولا رل امرء في كل سر يمتنع، وأكم ربكم صباكم، ومن وحشة خلاككم، وهوم ديبه نجاكم، عاصياكم طبا من صلوات معشر الأبرار، لا أشقياء ولا ضعار، يقومون بالليل ويصومون النهار، لمريم الكبر، وب العيوم والأمطار». ويحكى أن مسيلمة ساء عند أول لقاء بينهما: «ما أوحى إليك؟» فقالت: «هل تكون النساء يتنلن؟ ولكن انت قل ما أوحى إليك؟» فقال: «أوحى إلي أن ير إلى ربك كيف فعل بالليل، أخرج منها سمة نحر، من بين صدان وحشي» فقالت: «وماذا أيضاً؟» قال: «أوحى إلي أن الله خلق الماء لوجاً، وجعل الرجال من لزواجاً، فوليح فيهن نساء ليلجاً، ثم نخرجها إذا شد انحراجاً، فينحس لنا سحلاً لنبجاً». قالت: «أشهد أنك سيء» قال: «هن لك أن تخرجك فاكل بضمي ولومك العرب». قالت: «نعم». ونقول الرواية أنه تزوجها وأقامت عنده ثلاثة أيام ثم عادت إلى أهلها فسألوها عن الصديق الذي قدم لها فقالت لهم: «لا شيء» فقالوا: «ارجعي، فبيح بمنك أن ترجعي بغير صديق». فرجعت وطلبت صديقاً فأمر مؤذنها أن يؤذد في الناس: «إن مسيلة بن حبيب رسول الله قد وضع عليكم صلاتين مما أتاكم به محمد صلاة المشاة الأخر، وصلاة الفجرة»^(٢٣).

يكاد يكون ما تقدم هو كل ما تقصده لنا مصادرنا من أخبار مسيلمة ومضمون بيوته وقرآنه ومع ذلك فإن حظه من اهتمامها كان أكبر من حظ مدعي النبوة الآخرين: طليحة الأسدي، سجاح التميمية، الأسود الغنصي، ذي التاج (بهمان). نعم لقد لوردت المصادر التاريخية تفاصيل وافية عن الجانب السيلسي والحري في حركة هؤلاء ولكنها أهملت جانب «العقيدة»، نحن لا نعتز بها إلا على بضع مسجعات للأسود الغنصي وطليحة، وهي لا تصرف في شيء عن سجاجات مسيلة من ذلك ما يروى لطليحة من أنه كان يقول: «والخيام

(٢٢) ابن كثير، غرر المرجع، ج ٦، ص ٢٢١.

(٢٣) الطبري، قصص المرجع، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

والبيداء، والعبود الصوام، قد صمم قبلكم بالصوام، ليلعلن ملكنا العرفق والشلم»، وأنه قال لأصحابه وهم يسمعون لمواجهه جيش المسلمين: «أمرت أن تصنعوا رحنً فأت عري، يرمي الله بها من رمي، يروي عليها من هوى»^(٢٤) وكان يدعي هو الآخر أن جبريل يأتيه بالوحي، وفي حبر آخر أنه بعث ابن أخيه إلى النبي (ص) يدعوهم إلى المواجهة ويخبره خبره وأن الذي يأتيه بالوحي هو ذو النون^(٢٥) «كان يأمرهم بترك السجود في الصلاة ويقول: إن الله لا يصنع ينحصر وجوهكم وتفتح أدياركم شيئاً، اذكروا الله، أنصتوا بآياته»^(٢٦)

وأما الأسود العسبي، وهو من قبيلة عس التي ينتمي إليها أيضاً عمار بن ياسر الصحابي المعروف، وهي من هروع قبيلة مدحج اليمية التي كانت تسكن شمال وسط اليمن، فيؤكد مصادرنا على عنصر الكهانة في شخصيته: «كان الأسود كاهناً شعباً، وكان يرمي الأعاجيب، وسي قلوب من سمع منطقه. وكان أول ما خرج أن خرج من كهف جبال، وهي كانت دله وبها ولد رساً [يقع قريباً من جهران إلى الجنوب] وكان قد كتب إلى النبي يخبره بظلمه واستبداده على جماعته»^(٢٧)، وكان يسمى نفسه «رحمان اليمية» مثلاً كان مسيحية يدعو نفسه «رحمان البهامة»، وكان يدعي أن ملكين يأتيانه بالوحي، أحدهما سحيق والآخر شفيق. وتذكر له بعض المصادر السجعات التالية: «والناسات عيساً، والدارسات درساً، يمجون جمعاً وفراشاً، حل فلاحهم يهش وصفر»^(٢٨).

وبعد، فإذا يمكن أن نستخلصه من هذه الأخبار والنصوص عن مضمون «العقيدة» التي كان يروج لها ادعاء النبوة هؤلاء؟

أ- لعل أول ما يلفت النظر هو أن هؤلاء المنسبين كانوا أقل مستوى في مجتمعهم وعقد لديهم من أولئك «الحماة» والرهبان المنهرمسين الذين تحدثنا عنهم. لقد كانوا أقرب إلى لكهنة منهم إلى أي شيء آخر. ومع ذلك يجب أن لا نغفل من أهمية ادعائهم النبوة بالنسبة لحركة الردة. لقد كان لا بد من نمشة المحيال الحماي في قبائلهم، ولم يكن التركيز على «النعرة القبلية» ليكفي وحده بل كان لا بد من ربطها بشيء «مقدس» يقع في مستوى أهل، مستوى «العقيدة»، حتى يمدد في الإمكان تجاوز الصراعات داخل «القبيلة» من جهة واستمالة «العامة» وتعبئتها من جهة ثانية. وإذا أصفنا إلى هذا أن القبائل العربية لم تكن آنذاك تعرف عن الإسلام إلا ما كان ينقل شفويّاً من أخبار مقتتصة عن النبي وشذرات من القرآن، لا بد أن يكون قد داخلها ما يداخل مثل هذا النقل العامي ضالة، وأخذنا بعين الاعتبار حال «العقيدة» عموماً في الجزيرة العربية آنذاك، أمكننا أن نتصور أن اشباع هؤلاء من «جمهور

(٢٤) ص ٢٦٤، ج ٢، ص ٢٦٤

(٢٥) ص ٢٢٥، ج ٢، ص ٢٢٥

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٢٢٢

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢٨) أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، عقيدة ختم النبوة (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ١٧٥

لناس، على الأقل، كانوا يؤمنون بهم كـ «أنبياء»، أو ككهان / أنبياء، إذ لم يكسوا يعرفون نموذجاً آخر، حتى يقارنوا ويكتشفوا طابع الاصطناع في نبوة هؤلاء الأدعياء.

ب - وما بلغت النظر أيضاً في نبوة هؤلاء أنهم إذ عملوا على تقليد النبي محمد (ص) للشورى عليه بقوا متخربين في حقيقة الدعوة المحمدية، بصورة ما، عما جعل دعاوهم أنشأ ما نكون بـ «الانحراف» داخل الدعوة المحمدية بها بـ «الخروج» صلها. ذلك أنهم لم يعودوا إلى عبادة الأصنام ولا قاموا بالترويج لمعتقد أخرى مثل المعتقد المسيحية أو اليهودية أو دعوسية أو اللاتونية، بل لقد بقوا «معتنقين» بجوهر الدعوة المحمدية [«الوحيد»]، فكسوا يتحدثون عن الله، كإله واحد، وعن «جبريل» كساقل للوحي من الله إليهم ولا تشير مصافحنا التاريخية إلى أي مظهر من مظاهر «الشرك» في دعاوهم. والحيير الوحيد الذي أحدثوه كان يقع على مستوى «الشرعية». إياحة الرى، النقص من عدد الصلوات، أو إلغاء السجود، أو التحريف من الصيام الح. وإذا أصمنا إلى هذا ما كان يطبع استجاعتهم من تقليد شكلي للقرآن، أدركنا إلى أي مدى كانوا «يفكرون» داخل الإسلام وليس خارجة، الشيء الذي يدل على هجرهم عن الاتيان بشيء «جديد»

ج - على أن أهمية هؤلاء لا تكس فيها جاءوا به من حقيقة لو شريعة ولا في مدى نجاحهم في تقليد النموذج المحمدي، إن أهمية هذه الظاهرة بالنسبة لموضوعنا كانت في «مستقبل»ها، فيما «تبقى» منها، وليس في «حاضر»ها ولا فيما حقيقته أو لم تحققة. إن ظاهرة ادعاء النبوة هذه، إذا كانت استمراراً لحال «المقبلة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فهي من ناحية أخرى تشكل، بمعنى ما من الماضي، سابقة لظواهر مماثلة متحدث داخل الإسلام ولحقت رابته، في العصر الأموي خاصة. إن القبائل التي كانت قد ارتدت وقام فيها أدعياء للنبوة قد انحصرت بالقوة كما بينا، ولم يمحى على إحصاءها سوى نحو ستة حتى جنتها عمر بن الخطاب للفتح ضمت «عسكراً» مشحولاً بالقتال وتوابعه وغنائمه. وعندما استقر بها الحال في الكوفة والبصرة ومصر... الخ بدأت «المعتقدات القديمة» تظل يرأسها من بين صفوفها على لسان رجال لم يكونوا يختلفون كثيراً عن نموذج الكاهن المنسي كمسيلة وغيره، بل كان منهم من عمد إلى ما كان قد عمد إليه مسيلة من إدخال تعديلات على اللوائح الدينية فكان منهم من عدل في الصلاة والصيام والحج والزكاة وكان منهم من أحل الخمر والرى. الح مما مستعرض إليه عبد حديشا عن «ميثولوجيا الإمامة» في فصل قادم ولم تكن ظاهرة دعاه النبوة، التي عبرت عن مافقة القبائل العربية لقريش، هي وحدها التي انبعت داخل «دار الإسلام» لتعبر عن «المعتقدات القديمة» وحال «العقيدة» فيل الدعوة المحمدية وأنشأها، بل لقد كان لـ «الموروث» الوثني، خصوصاً تراث «الكعبة اليبانية»، نوع آخر من الحصور كان أهمى وأكثر تأثيراً، ليس فقط رمز «الردة» بل أيضاً رمز «الفتن» وما تلاها من أحداث في العصر الأموي

إنه «موروث» يسحق ما أن تقف عنده قليلاً

نحاول هذه لفقرة والتي تلها أن نجيب عن سؤال أعتقد أنه يتوقف عليه جلاء كثير من الجوانب التي تخص «الحقبة» زمن الثورة على عثمان أولاً، ثم على عهد خلافة علي بن أبي طالب ثانياً، وبكيفية أنحص على عهد الأمويين ثالثاً، من أيام معلومة إلى قيام الدولة العباسية. يتعلق الأمر بذلك الطور الرئيسي الذي كان للقبائل اليمنية في جميع تلك الأحداث، ليس على مستوى «القبيلة» و«الفتحة» وحسب، وهذا ما عرضنا له في الفصلين السابقين، بل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، على مستوى «الحقبة» نفسها. إن جميع من له الملم بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية، أو بعضها على الأقل (المصادر النسبية عموماً)، تجعل «الفتحة» زمن عثمان من تدبير شخص اسمه «عبد الله بن سبأ» الذي قيل إنه يهودي من اليمن، كما تجعله مصدراً لـ «الخلوة» في حق علي بن أبي طالب، وبالتالي المرجعية الأولى للفكر الشيعي. وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية اسم «الشيعة» نسبة إلى عبد الله بن سبأ هذا، ومن وراء اسمه إلى القبائل اليمنية ككل. أما علاوة الشيعة الذين ظهروا بأعداد لافتة للظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل يمني ويروجون لـ «حفائده» ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى «ابن سبأ».

ولإلقاء أكثر ما يمكن من الضوء على هذا الموضوع الذي لا تخفى أهميته نبدأ بتقديم المعطيات التالية، ونعتمد للفقاريء مما سيتخلل العرض من استطرادات لا نشك في أنه سيكتشف بنفسه أهميتها وبالتالي سيحدد ما يبررها.

يذكر المفسرون والمهتمون بـ «أسباب النزول» أن فروة بن مسيك لما قدم على رسول الله (ص) عام الوفود، قال للنبي: يا نبي الله إن سبأ قوم كان لهم في الجاهلية عز وإني أظن أن يرتدوا عن الإسلام، أفأقاتلهم؟ فقال: ما أمرت فيهم بشيء بعد، فنزل قوله تعالى^{١٣٥}: «لقد كان لسبأ في سكنهم أمة، جعنان من يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له. بلدة طيبة ورب غفور فاحرصوا لما تروا عليهم سبيل النعم وعللهم بحسبهم جبرين فوالق أكل خط وأثل وشيء من سدر قليل. ذلك جزئناهم بما كانوا يعملون، وهل نجزي إلا الكفور» (سبأ ١٤ - ١٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر البخاري أن جرير بن عبد الله البجلي (من قبيلة بجيلة التي كانت تعبد ذا الخلصة، هي وقبائل أخرى)، وكان صحابياً مرموقاً، قال: «قال لي رسول الله (ص)، ألا ترجيني من ذي الخلصة؟ قلت: بل. فأتلفت في حنين ومائة غلوس... وكان ذو الخلصة بيتاً باليمن لحسم وسجيلة فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، [وفي رواية أخرى: هي من الكعبة البصية] قال [الراوي] فأتانا فحرقها بالنار وكسرها، قال ولا قدم جرير اليمن كان يا رجل يستغنى بالأزلام بها^{١٣٦}. وكان ذو الخلصة هذا يظهرون به الكعبة التي بمكة ويقولون التي بمكة الكعبة الشامية [لوقوعها

(٢٩) جلال الدين محمد بن أحمد الحلبي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، قسم الجلالين، وبهذه باب النزول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٦٦٠.
(٣٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

شمالاً جهة الشام] وليتهم الكعبة البنية^(٣١). وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال «لا تقوم الساعة حتى تضطرب إلباب نساء دوس على ذي الخفصة»^(٣٢) (دوس: قبيلة كانت تسكن حيث كان يوجد دو الخفصة هذا. ومعنى الحديث لا تقوم الساعة حتى تعود نساء دوس للطواف على الكعبة البنية كما كن يفعلن من أهل الناحية قبل الإسلام). وفي هذا السياق مذكور ما سروي عن أبي هريرة من أنه قال «لما أسلمت قال لي رسول الله (ص) عن نساء دوس فوضع يده على كتفي وقال ما كنت أرى أن في دوس رجلاً فيه خير»^(٣٣). وعندما قدم على النبي (ص) وعبد الأزد وعلى رأسهم صرد بن عبد الله أمره النبي (ص) على قومه وأمره أن يجاهد من أسلم من أهل بيته المشركين من قبائل اليمن فخرج «حتى نزل بجرش وهي يومئذ مدينة مملوكة فيها مقاتل ليس، وقد صوب إليهم حشم فدخلوا معها حين سمعوا بدخول المسلمين فحاصروا في قلاعها فحاصروهم المسلمون قريب من شهر ثم تركوهم، فخرجوا من حصونهم، ثم عطف عليهم المسلمون فهمروهم»^(٣٤). ويذكر المؤرخون أن قبيلة حشم كانت قد ارتدت زمن أبي بكر وعادت إلى عبادة ذي الخفصة، فبعث أبو بكر عبد الله بن جرير إليهم فوكلهم أن يدعو من قومه من ثبت على أمر الله وأن يأت حشم لمقاتل من خرج ضيماً لذي الخفصة ومن أراد اعلانه»^(٣٥) لنصف آخر، وليس آخر، «حديث القحطاني» فقد روى البخاري أن النبي (ص) قال «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بمصاة»^(٣٦) وكان أهل كندة، الذين كانوا يسكنون شمال اليمن في المنطقة منها التي كان فيها دو الخفصة وكانوا من يعنونه، كان أهل كندة يقولون أنه سيظهر فيهم «القحطاني» الذي سيهد إليهم ملكهم الذي لم يكن قد مضى على زواله عند قيام الدعوة المحمدية سوى نحو قرن من الزمان. و«القحطاني» يولون «المهدي» الذي سيروج له علاة الشيعة كما سري

هذه المعطيات التاريخية: دو الخفصة، أو الكعبة البنية، دوس وحشم وبجيلة، والقلاع المحصنة، والقحطاني، وملك أهل كندة، مستجد ما يبرر إدراجها هنا، هكذا بعضها بجوار بعض، في الحقائق التاريخية التي أمامت اللثام عنها كثوف تاريخية وأثرية حديثة، يورد عنها فيها بل بعض البيانات، في إطار استطراد قد لا يحلو من فائدة.

الاكتشاف الأول يتعلق بوجود بنايات ذي الخفصة قائمة إلى العشرينات من هذا القرن، ولا زالت آثاره موجودة إلى اليوم. كتب محقق كتاب أخبار مكة للأردني تعليقاً صافياً حول صم ذي الخفصة كشف فيه عن حقائق هامة توجرها فيما يلي: بدأ المحقق بسرد ما ورد في موضوع ذي الخفصة عند المؤلفين القدامى. ففي الأندلسي نقلاً عن ابن إسحاق أن همرد بن لحي نصب ذا الخفصة في أسفل مكة. وهمرد بن لحي هذا هو الذي تقول عنه

(٣١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٣٢) البخاري، نفس المرجع، ج ٩، ص ١٠٥.

(٣٣) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٨، ص ١٠٧.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٦.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٥.

(٣٦) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠.

مصادرها التاريخية انه هو الذي جاء بالأصنام من الشام ونصبها في الجزيرة العربية^(٣٧) وبعد اس الكلي: ذو الخلصة «مرود يضاء مقوش عليها كهيئة الناج، وكانت مثاله بين مكة واليمن على مسيره سبع ليل من مكة، وكان مثله من اماله من ماله من مصر، وكانت تعظمها خشم وبجيلة ولزد السراء ومن فارهم من طلي العرب من هوازن ومن كان بلادهم من العرب مثاله» (كتاب الأصنام ص ٣٤ - ٣٦) وفي معجم ياقوت، إضافة إلى ما تقدم، أن ذو الخلصة «صم في ديار دوس» وقيل كان ذو الخلصة يسمى الكعبة البهائية، واليب الخرام الكعبة الشامية». وفي لسان العرب لأب من منظور «دو الخلصة موضع يقال إنه بيت الختم كان يدعى كعبة البهائية». وفي تاج العروس للريدي: «كان يدعى الكعبة البهائية ويقال له كعبة البهائية». وبعد أن يذكر المحقق حديث ذي الخلصة ثم حديث بناء دوس البدين ذكرناهما قبل ينتهي إلى تقرير ما يلي.

أ - «كانت العرب تتحدث مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سادة وحجاب، ويهدى لها كما يهدى للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها وتشرعدها»^(٣٨).

ب - كان ذو الخلصة بيتاً فيه نصب تعبد يقال لها الكعبة... وكانت تسمى أيضاً لكعبة البهائية ويرى المحقق أن تسميتها «كعبة البهائية» وهم أو تحريف من التامخ ونحن لا نستبعد أن تسمى بهذا الاسم أيضاً وأن يكون أهل البهائية أو بعضهم يرجع إلى ذي الخلصة وهو يقع جنوب بلادهم ويرجح المحقق أن يكون ذو الخلصة يسمى أيضاً «الولية» ويذكر أنهم كانوا يستقسمون عنده بالأرلام، كما كانوا يفعلون في مكة، وأن امرأ القيس لكسدي، الشاعر المعروف استقسم عنده عندما خرج يطلب ثار أبيه وكانت كسدة من القبائل التي تعظم ذو الخلصة.

ج - وبعد أن يذكر المحقق رواية عبد الله البجلي وحديث البخاري حول ذي الخلصة، وقد ذكرناه قبل، يقول: «والذي يبدو لنا أن البجلي لم يقل هل هدم بنيان ذي الخلصة لصفاته، أو أنه أكثر هدم قسم منه، أو هدم الأركان التي كانت فيه وقام جدران البنيان قائمة ذلك أنه حدث في العصور الأخيرة أن بعض القبائل في الجزيرة العربية «دخلت إلى حياتها الجاهلية الأولى بالنسبة ببدء وفترات وعادت إلى التمسح بالأحجار والأشجار وكانت «دوس» ومن يجاورها من القبائل في المنطقة فرجعت إلى ذي الخلصة تنسج بها ويهدى لها وتشرعدها، وكذلك صارت فعل عند شجرة كانت تصاحب ذو الخلصة يسمى «الملاء»^(٣٩) ثم يضيف المحقق قائلاً: «ولما استولى جلالة الملك عبد العزيز الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية على الحجاز في عام ١٣٤٣هـ سير حملة لإخضاع القبائل القاطنة في مرارة الحجاز وبعد أن أخضعت الحملة قبائل وهران النازلة في الوادي المعروف باسمها خرجت إلى جبال دوس، وذلك في شهر ربيع الثاني من عام ١٣٤٤هـ [للموافق ١٩٢٥م] وكان في مسكرة (ثروق) جدران بنيان ذي الخلصة لا تزال قائمة وبجانبها شجرة الملاء، فأحرقت الحملة الشجرة وهدمت البيت ودمت

(٣٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرين]، سلسلة مراث الإسلام ١٠، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٧٦.
(٣٨) النص منقول عن ابن اسحق في نفس المرجع، ج ١، ص ٨٣.
(٣٩) انظر رشدي الصالح ملخص في أبو الوليد محمد بن عبد الله الأوزقي، أعظم مكة (مروت، دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٣٧٤.

سأعاصه إلى الرائي صغر بعد ذلك رسمها واتقطع أثرها . ويقول أحد الذين راقبوا الحملة إن بياد ذي الخليفة كان صغراً بحيث لا يقوى على حزيمة الحجر الواحد منه قتل من أربعمين شخصاً وأن مناته بدل على مهاره وحذق في البناء . وقال لنا أحد شيوخ بني رهوان إن بيان ذي الخليفة كان تاماً ، ولا أسرى الإمام سعود بكسر على عير في الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجري . هدم قسماً منه وبقيت جدرانها قائمة إلى عام ١٣٤٤هـ كما ذكرناه

د - أطلقت العرب اسم ذي الخليفة على قرية ثروف المذكورة وكانوا يسمونها أيضاً «الوبه» و«الملاء» ، وهي اسم للشجرة المشار إليها قبل والمعروفة للبصاء كذلك ومن هنا يتضح - في نظر المحقق - خطأ من قال إن ذي الخليفة كان يقع في سالة «فإن بياله» بعد من جبال دوس مسيرة ثلاثة أيام ، وهي وادٍ كبير يمتد من بلاد خضم الواقعة في الحبوب الشرقي من وادي رهوان ، و ديرة بقرن . «وقول بأن ذا الخليفة كان عتبة نباله تقرب إلى الصحة»

هذا عن الاكتشاف الأول أما الاكتشاف الثاني الذي مر به أن يشير إليه هنا فهو يتعلق بـ «قرية» مسبة اليوم بـ «قرية الفلوة» والتي كشف البحث مؤخرًا عن آثار فيها على جانب عظيم من الأهمية ، وذلك من طرف فريق من الباحثين الأثريين على رأسهم عبد الرحمن العليب الأنصاري ، أستاذ بجامعة الرياض . وقد نشر الأنصاري نتائج أبحاث فريقه في كتاب مصور صدر عن جامعة الرياض سنة ١٩٨٢ ، فنقبس منه ما يلي «تقع «قرية» إلى الشمال الشرقي من مدينة جهران في المنطقة التي يتداخل فيها وادي الدواسر ويتقاطع مع جبال طويق عند غرقة جري قاة يسمى بالفلوة . فهي بذلك تقع على الطريق التجاري الذي يربط بين جنوبي الجزيرة العربية وشبه الجزيرة العربية حيث كانت تبدأ القوافل من ممالك سبأ ومعين وفندل وحضرموت وحبر متجهة إلى جهران ومنها إلى «قرية» ومنها إلى الأحلاج فالحيلة ثم تنجح شرقاً إلى الخليج وشمالاً إلى وادي الرابدين وبلاد الشام ، فهي بذلك تعتبر ممرًا تجاريًا والتصانيف هنا في وسط الجزيرة العربية» . وفي المصادر الإسلامية القديمة أنها «موضع بين عتيق بني عليل واليس» شمال شرق بحر ان «وإن يسلت نزل ماء عذبا يسمى «قرية» إلى حبه «بدر عذبة وكنيسة منحوتة في الصخر» هذا من جهة ، ومن جهة أخرى «يجد كتابات جنوب الجزيرة العربية قد أشارت إلى «قرية» وسموها «قرية ذات كهل» وكهل هذا الذي أشارت إليه تلك الكتابات موحدة آثاره في لربة الفلوة ، كتابه ورسمًا على منح جبل طويق وعلى جدران سورها ومنزل سكانها ومبانيهم وتشير هذه المصادر أيضاً إلى أن «قرية» كانت عاصمة لدولة كندة وإن ملوك سبأ وفي وديان قد غروها أكثر من مرة» .

ويضيف الأنصاري قائلاً: «كما سبق يمكن أن نلمح أن أهمية «قرية» تنحصر أولاً في موقعها كمركز رحابة تسيطر على الطريق التجاري بحيث لا تستطيع القوافل أن تسير دون المرور بها ، وثانياً أنها كانت عاصمة لدولة كان لها دورها في تاريخ الجزيرة العربية منذ ترويح على خمسة قرون هي دولة كندة (من القرن الأول إلى الخامس للميلاد) وثالثاً في أنها تحتوي على قدر كبير من آثار الملوك ، فقد أكتشفت فيها سحراً من سبعة عشر بئراً صغراً كما أنها تقع على وادٍ يفيض بين فترة وأخرى ، مما ساعد على ازدهار الزراعة . . .»

وبعدنا الأنصاري عن آثار «قرية» ذات الأبراج العظيمة والمباني الواسعة حيث توجد مجموعة من التماثيل البرونزية منها تماثيل عثر عليها في مقابرها يذكرنا أحدها بملاسه وطريقة محه - تماثيل التراء وتلمر والحض في سوريا . ومن الآثار التي عثر عليها العربي «شاهد قبر مكتوب بالقلم المسند سنة ١٠٠٠» قبر معلومة بن ربيع من آل (٢) القحطاني ملك قحطان ومدحج - ٥ - أم الكتابات فهي مستشرة بشكل يمتد على الأعجاب بهذا المجموع للتصام ، فلا حثاً نجد الكتابة في كل اتجاه منها كتابات تشير إلى أسماء بعض المصحات خضرتا على «كهل» مبيودهم الأعظم ، و «واله» و «اللات»

و «عثر - أشرق» و «العري» و «مئة» و «ود» و «شمس» ومن حله لاسم الاعلام. «عيد العري» و «عيد شمس» و «اصي» . «الح»^(٤٠).

أما الاكتشاف للثالث فينعلق بأطروحة مشيرة قال بها كمال الصليبي صاحب كتاب «توراة جاءت من جزيرة العرب»^(٤١). وفحوى هذه الأطروحة أن «آلية الترجمة للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديداً في بلاد البرة بين الطائف وشارف اليمن، وبالسبب فإن بني إسرائيل من شعوب العرب المقاتلة لموسى شعوب الخليلي الأولى، وقد نشأت الديانة اليهودية بين ظهرانيهم ثم انتشرت من موطنها الأصلي، ومنه وقب مصر، إلى العراق والشام ومصر وغيرها من بلاد العالم القديم».

وما يعمنا هنا من هذه الأطروحة هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي كمجال تاريخي لبني إسرائيل في جزيرة العرب هي نفسها المنطقة التي يقع فيها دو الخليفة، أو الكعبة اليمنية، وهي تمتد إلى الجنوب الشرقي إلى المنطقة التي تقع فيها «قرية» العار و «الرجوع» إلى «نصر» و «خراطة» يتبين أن المنطقة التي يحددها لـ «جنات عدن» تقع عبر بعيد من المنطقة التي يوجد فيها موقع ذي الخليفة، منطقة وادي تباله. يقول: «ومكانا من ماء وادي تباله المارة بالمدينة تلتقي مع سائر روافد [وادي] بشة ونجدي عبر الروش لتفي واحة الجبسة» ثم يصف قائلاً: «وهذا لما يقوله سمر التكريس [في التوراة] هو كان ثم يخرج من عدن لبطي الجنة، ومن هناك ينقسم ليعبر أربعة رؤوس» ثم يعلق قائلاً: «وقد يبدو الأمر مدعلاً للوهلة الأولى، ولكنه الواقع بلا أدنى شك فالجبسة هي جهة عدن» التوراتية [] ومن المعروف أن بعض الأدباء القدماء في شبه الجزيرة العربية كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقليس حدائق معينة، وكان كبار الكهنة يقيمون في هذه الحدائق (أو «الجنات») ويمتثلون في محاصيلها الزراعية يأكلون من عنها ويحلبها»^(٤٢).

إن أهمية المعطيات التي أوردناها في هذا الاستطراد بالنسبة لموضوعنا كاشفة في أنها تساهم في إعطاء معنى ومضموناً لكثير من الأخبار والمفولات التي ترعرع بها كتب التراث، منها تلك التي تتعلق بالصراع بين «الفطاطيين» و «المدنانيين»، فلم يكن هذا الصراع مجرد خصومات تقع على صعيد «القبيلة» وحدها بل كان يقع كذلك على صعيد «القبيلة» و «العقيدة». إن الأمر يتعلق بطريقين تجاريين دوليين متداخلين: الطريق الرابط بين اليمن عبر نجران و «قرية» عاصمة كندة و . بين الخليج والعراق من جهة، والطريق الرابط بين اليمن عبر نجران وتباله (حيث ذو الخليفة) ثم مكة، ومنها إلى الشام، من جهة أخرى.

(٤٠) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية القفار صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢).

(٤١) كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عميد الوزراء، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦).

(٤٢) حسن المرجع، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. هذا ويمكن قلب أطروحة الأستاذ الصليبي - بدلاً من القول أن بني إسرائيل عاشوا البية التاريخية للتوراة في منطقة عسير بالجزيرة العربية، يمكن القول بأن القنائل اليهودية التي رحلت إلى هذه المنطقة، بعد أن عاشت البية التاريخية للتوراة في فلسطين قد أطلقت لاسمها توراتيه بالمعبرانية على الأماكن التي ذكرها الصليبي. هذا مجرد افتراض.

وتقع مارل قبائل منحج (التي منها الأسود العنسي) وبجيلة وخشم ودوس وهي القبائل الأكثر ارتباطاً بمركز ذي الخليفة، أي الكعبة البائية، والتي ظهر منها «غلاة» هرميون موصيون ستعرف عليهم فيما بعد، تقع مارل هذه القبائل في هذه المنطقة بالذات منطقة منقى الطرق التجارية الذي يكون، في العادة، ملتقى للتيارات الدينية والثقافية كذلك

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمعلومات التي أمدها بها بعض كتاب أخبار مكة حول ذي الخليفة موقعه وسياقاته وبقاء هياكله قائمة إلى العشرينات من هذا القرن تروى بعض انبثاق ونعظمها ويهدي إليها الخ، والمعطيات الهامة التي كشف عنها البحث الأنثري في «قرية» عاصمة كنده، إضافة إلى أطروحة كمال الصليبي حول «جبات عدن» والبيئة التبريجية للثورة، كل ذلك يعطي لمعبرة القدماء «ذو الخليفة» وكان يقال له الكعبة البائية يفسهون به الكعبة بمكة، ويعولون للتي بمكة الكعبة الشامية وليعتهم الكعبة البائية^(٢٢)، أقول إن المعطيات المذكورة تعطي لهذه العبارة مصمونا أغنى وأقوى من أي مضمون يمكن أن يستمد من مجرد كلماتها وسياقاتها داخل النصوص التي وردت فيها ف «المضاهلة» هنا ليست مجرد تشبيه أو مماثلة بل إنها واقع تاريخي حضاري. عمران تجاري ديني الخ ولذلك، وبسبب من هذه المضاهلة العميقة الأبعاد اهتم النبي (ص) بهذا المعبد الوثني الهرمي وقال للصحابي الكبير، رعيم بجيلة، جرير بن عبد الله البجلي. «ألا تريخني من ذي الخليفة؟ فانطلق جرير في سرية تعرف في كتب السيرة بـ «سرية ذي الخليفة» كما ذكرنا ذلك في مستهل هذه الفقرة ولم يهتم النبي (ص) بالكعبة البائية وحدها بل اهتم كذلك بتشييع اليمن الأسود العنسي فأرسل مبعوثين حديدتين إلى القبائل هناك وأصدر أوامره بتصفية بأية طريقة «أما طيلة وأما مصادمة»^(٢٣) وقد نجح المسلمون في تنظيم عملية اعتياله. ومع ذلك فقد انبثقت الردة في اليمن بمجرد وفاة النبي (ص) وكان من رؤوسها أشخاص سيكون لهم، بعد أن هرموا ودخلوا الإسلام ثانية، أدوار خطيرة في «الفتنة الكبرى» سواء رمس عثمان أو رمس الحرب بين بني ومعاوية بل إن حضور «البائية» على مستوى «القبيلة» و«البئية» على مستوى «العقيدة» كان حضوراً حاسماً وموجهاً في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتها الدولة الأموية «الفرشية» من قيامها إلى سقوطها، وبالتالي كان حضوراً تلعباً في تكوين «المفكر السياسي العربي» وإذا كنا لا ندعي أننا نستطيع هنا الإحاطة بجميع أصول ومفاهيم «الدور الذي لعبته «البائية» فيما عرفته دولة الدولة المحمدية ومن الخلفاء الراشدين فإن معتقد أن المعطيات التالية تساعدنا على اكتساب تصور أوضح لجانب هام من أصول «المفكر السياسي العربي» ومكوناته التأسيسية

- ٤ -

كيف تأسست العلاقة بين النبي (ص) واليمن؟ كيف تفسر انضمام أهل اليمن، في

(٢٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١

(٢٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٨

الحملة، إلى علي بن أبي طالب وتشيعهم له؟ كيف تضر الطابع الفنوصي الهرمسي الذي طمس على «التشيع» منذ وقت مبكر؟ تلك هي الأسئلة التي محلول هذه المقرة التماس الجواب عنها.

يذكر ابن اسحاق أنه قدم على النبي (ص) عام الوفود، وقد كتبه وعلى رأسه الأشعث بن قيس. فلما دخلوا عليه قال الأشعث: «يا رسول الله نحن بنو آكل المرار، وأنت ابن أكل المرار». قال الراوي: فتبسم رسول الله (ص) وقال مخاطباً الحاضرين من أصحابه: «يا أيها السب العباس بن عبد المطلب وربيعة بن الحارث، وكان العباس وربيعة رجلين باعيرين، وكانا إذا شاعرا في بعض العرب فتتلا من ههنا» قالا: نحن بنو آكل المرار، بنمزيان بذلك^(٤٥). ويضيف ابن اسحاق: «وذلك أن كندة كانوا ملوكاً». ويقول الراوي إن النبي (ص) رد على الأشعث قائلاً: «ولا [=] لس من بني آكل المرار» بل نحن بنو النضر بن كنانة، لا نقول أننا ولا نسبي من أجدادهم. ويعلق ابن هشام عن ذلك بقوله: «الأشعث بن قيس من ولد آكل المرار من قبل النساء [= أي من جهة الأم]، وأكل المرار الحارث بن عمرو بن حمير بن عمرو بن معاوية بن كندة^(٤٦)». ويقول المؤرخون إن أول من لقب بـ «آكل المرار» هو حمير بن عمرو بن معاوية. أول ملوك كندة على نجد، وذلك بعد أن هجرت هذه القبيلة من موطنها الأصلية بحضرموت وسكنت شمال اليمن. وكان ملوك كندة هؤلاء يعملون تحت إمرة ملوك حمير من التباينة، وكانت عاصمتهم هي «قرية» التي تحدثنا عنها قبل، وتقع قريباً من منازل قبائل مدحج وبحيلة وحشم، المنطقة التي كانت فيها الكعبة اليمانية ومعابد أخرى.

وما يهمنا هنا هو تلك «العلاقة» التي أراد الأشعث بن قيس أن يقيمها كرابطة «نسب» بين كندة والنبي (ص) لقد قال له الأشعث: «نحن بنو آكل المرار وأنت ابن أكل المرار»، أي تربطنا وإياك علاقة نسب ترجع إلى جدنا المشترك الحارث الكندي الملقب بهذا اللقب «رد عليه سبي (ص) مصححاً هذه العلاقة من جهتين: من جهة أولى بين النبي (ص) وطبيعة العلاقة التي كانت تربط عمه العباس بن عبد المطلب بربيعة بن الحارث الكندي، وهي علاقة نجدة وأسماء، وإمها كانا بنمزيان خلال أسفارهما بالانتساب إلى الملك الحارث أكل المرار ومن جهة أخرى رد عليه النبي (ص) بأن بني النضر بن كنانة، أي قريش، الذين ينتمي إليهم لا ينتمون لكندة بل يحملون أسماء أجدادهم. ومعلوم أن عدداً من جذات سبي (ص) كن من اليمن، فقام جده عبد المطلب كانت من بني النحر هي وأمهات وحذتها، كما أن إحدى جذات هاشم، جده الأعلى، كانت من خزاعة، وكانت جدة قصي «مجمع قريش» من بحيلة، وكانت أم كلاب بن مرة، أحد أجداد النبي هي دعد بنت صريم بن ثعلبة بن الحارث الكندي^(٤٧)، وبذلك يكون معنى قول النبي ذلك إن مسابقي في قريش بالرحم من أن أمهاتنا من اليمن.

(٤٥) المرار شجر مر، كلمة من لفظ المصاعب

(٤٦) ابن هشام، المسيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٨٥-٥٨٦

(٤٧) ص المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦، هامش للنقص نقلاً عن السهيلي

وإضافة إلى هذه العلاقة المزدوجة، علاقة النسب من جهة الأم وعلاقة التجارة، كانت هناك علاقة جديدة تالفة هي علاقة المصاهرة، ومعلوم أنه كان لها شأن كبير في السياسة عند العرب في الجاهلية والإسلام. فقد تزوج النبي (ص) أسياء بنت العكر بن الأسود بن الحارث بن شراحيل بن الجون بن ححر بن معلوية الكندي أكل المرار، وكانت من أحمل مائه وأنشبه عليها جعل تزوج العرائث [خروج قريش] قالت عاتكة: «قد وضع يديه في العرائث ويوشك أن يعرق وجهه عتة»، «وكان خطبها (ص) حين وفدت عليه كنة فلما رآها نساؤه حسدنها فقلن لها إن أردت أن تعطي عنه، فتعدي ملكه منه إذا دخل عليك»، «فعلت ذلك فصرف وجهه عنها وقال: أمس عائد الله، لا يحقر بلعقك، وخرج والمصعب يرى في وجهه. فقال له الأشعث بن قيس: «لا يسؤك الله يا رسول الله، لا لزوجهك من ليست بدوتها في الجبال والحسب؟» قال: «من هي؟» قال: «أخي قيلة» فقال: «قد تزوجتها» فانصرف الأشعث إلى حضرموت - حيث كانت قديم - فجهرها وحلها، حتى إذا فصل من اليمن بلغه وفاة أبي بكر (ص) مردها^(٤٨). ليس هذا وحسب، بل لقد خطب الأشعث بن قيس نفسه أنعت أبي بكر، الرجل الثاني بعد النبي (ص) في دولة الدعوة المحمدية ومثل هذه المصاهرة لا يمكن أن تكون خالية من خلفية سياسية.

كان الأشعث بن قيس من أحقاد ملوك كنة، ولم يكن قد مضى على سقوط مملكتهم، التي امتدت إلى الحجاز ونجد والعراق، سوى نحو قرن من الزمن عندما قامت الدعوة المحمدية، وكان اليمنيون عموماً ينتظرون ظهور «الفحطاني» الذي يعيد إليهم ملكهم بعد أن تغلب عليهم الفرس واحتلوا بلادهم وحل الأمر بعد رحيل الفرس إلى «الأبناء» الذين كانوا أول من باءر فاعتنق الإسلام في اليمن، كما ذكرنا في فصل سابق. فهل كان الأشعث بن قيس، زعيم قبيلة كنة هذه، بطمح هو وأهل اليمن عموماً إلى احتواء دولة الدعوة المحمدية واسترجاع ملكهم باسمها ومن خلالها، بعد أن فشلت حركة الأسود العسري وما تلاها من «ردة» ثانية تزعم الأشعث بن قيس نفسه بعض فصائلها؟

مجرد سؤال! مجرد افتراض! ولكن سلوك «اليمنية» وثرعهم للثورة على هشام ومواقف بعضهم، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، خلال الحرب بين علي ومعلوية، إضافة إلى منافستهم «التاريخية» لقريش. كل ذلك يبرر طرح هذا السؤال، على الأقل بوصفه سؤالاً مهيئاً إليها إلى طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين اليمنية/ السبئية وبين علي بن أبي طالب

على أن العلاقة بين علي واليمن لم تكن عن هذا الطريق وحده، طريق الأشعث بن قيس وبني أكل المرار، بل لقد كانت هناك طرق أخرى سابقة ومتعددة، منها علاقة الخوالة، إلا كان عدد من رجال بني هاشم قد تزوجوا من قبائل يمنية كما أشرنا قبل، وكانت هناك، قبل الإسلام، أحلاف بينهم وبين اليمنيين، منها حلف العصول والخلف الذي ترب عن نعه بني الحار من أهل يثرب اليمنيين لابن أخهم عبد المطلب بن هاشم في مراعه مع

(٤٨) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحرم (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، [د ت])،

عمه ، وأحيراً وليس آخراً انضم إلى قبيلة خزاعة اليمنية إلى جانب النبي (ص) ضد بني بكر وحليفهم قريش بموجب عقد صلح الحديبية

هناك حادثة أخرى له معناه ومعزاه فيها نحن بصدد. تذكر المصادر التاريخية أن النبي (ص) كان قد بعث في السنة العاشرة للهجرة خالد بن الوليد إلى أهل اليمن مدعوهم إلى الإسلام وناقضهم عليه من أشهر لا يجيبونه إلى شيء، فبعث النبي (ص) علي بن أبي طالب وأمره أن يقص خالد ومن معه، فلما انتهى علي إلى أوائل اليمن «بلغ القوم الخبر فجمعوا له»، ثم تقدم فقرأ عليهم كتاب رسول الله (ص) «فأسلمت همدان كلها في يوم واحد وكب بذلك إلى رسول الله (ص)، فلما قبرا كتابه سر ساجداً ثم جلس فقال السلام على همدان السلام على همدان ثم تابع أهل اليمن على الإسلام»^(٤٩) ولا بد من التساؤل. لماذا رفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد مع أنه أقام بينهم ستة أشهر في حين استجابوا بسرعة لعلي بن أبي طالب؟

المصادر التاريخية لا تطرح هذا السؤال، غير أننا نستطيع أن نبين بعض عناصر الجواب عنه داخل معطيات «القبيلة»: فخالد بن الوليد من بني غحوم التي كانت تزعم هي وبو أمية قريشاً في الجاهلية أما علي بن أبي طالب فهو من بني هاشم وتربطهم باليمن علاقة الخلوة كما يتبين قبل، بل هم حلفاءهم وشركاؤهم في التجارة. الخ، هذا فضلاً عن قرابته للنبي. وإذا فرغ من أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد معناه رفض التبعية لقريش، والاستجابة لعلي معناه الانضمام إلى بني هاشم ضد قريش. وقد بقي أهل اليمن مع الهاشميين، سواء في اليمن ذاتها أو في الكوفة التي سكنها كثير من القبائل اليمنية بعد فتح العراق

وقد يكفي هنا أن نصيف واقعيتين نختم بهما هذا العرض حول علاقة علي باليمن، الواقعة الأولى هي انتقال علي بمحضته إلى الكوفة وتركه المدينة مع أهميتها التاريخية والدينية، وعندما اهتزض عليه أشراف الأنصار وحاولوا إقناعه بالبقاء في المدينة فأناب: «يا أمير المؤمنين إن الذي يهونك من الصلاة في مسجد رسول الله (ص) والسعي بين يديه وشربه أعظم مما ترجو من العراق لأن كنت إنما تسير لحرب الشام فقد أقام فيها عمر وكناه سعد وحف الفنادسة وأبو موسى وحف الأهوار وليس من هؤلاء رجل إلا ومثله معك، والرجال لثباء والأيام دولة فرد عليهم قائلاً: «إن الأسواق والرجال بالعراق»^(٥٠) حيث أنصاره وهم من اليمن في معظمهم. أما الواقعة الثانية فتتمثل بمحروم الحسين ابنه من مكة إلى الكوفة بعد بيعة يزيد بن معاوية. لقد نصحه عبد الله بن عباس قائلاً: «إن أبيت إلا محاربة هذا الجبار [يزيد] وكرهت المقام في مكة فلتنصحن إلى اليمن فإنها في عركتك ولك بها أنصار وأحرار، فاقم بها وبيت دعائك»^(٥١)

(٤٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٧. وفي حديث آخر قال النبي (ص) صدق قدم وفد اليمن علم الوفود وأناكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان بكم والحكمة بمانية، رواه البخاري وغيره. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٦٢.
(٥٠) أبو حنيفة أحمد بن حنبل، المسند، الأعيان الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦١)، ص ١٤٥.
(٥١) السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٦٤.

هذه العلاقة للتعقيد الأبعاد التي كانت تربط علي بن أبي طالب بأهل اليمن عن مستوى «الفلسفة» و«الغيمية» معاً (الخزولة والمصاهرة... والتجارة) متجدد التعرّف عنها عن مستوى «المفيدة» في ظاهرة «الفلو» في شخصه أثناء حياته وبعد مماته، «العلو» الذي يجمع المؤرخون على أن مصدره الأول كان «ابن سبأ»، هذا الشخص الذي سيكون علينا الآن أن نحاول تحديد نصيب الحقيقة ونصيب الخيال فيما يخص إليه

«ابن سبأ» شخصية حيرت الباحثين، فشك بعضهم في وجوده واعتبروه شخصاً أسطورياً، بينما اعتبره آخرون شخصاً حقيقياً واصلوا إليه نفس الدور الذي أسفاه إليه بعض العلماء. وهناك من الباحثين من قال إن «عبد الله بن سبأ» هذا، الملقب أيضاً بـ «ابن السوداء»، لم يكن سوى عمار بن ياسر الصحابي الشهير، وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه ذلك الاسم العارض إسماء لشخصيته الحقيقية ذات المصادقية الدينية المعروفة، كما فعلوا بالنسبة لعلي بن أبي طالب الذي كانوا يلعنونه في المساجد باسم «أبي تراب»^(٥٢) و«أبي باحث» آخر إلا أن يجتهد في إبراز دور السبئية، اتباع «ابن سبأ» في حركة الخوارج معتمداً على ما ورد في بعض المصادر من أن الاسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» هو «عبد الله بن وهب الراسبي الحمداني» وهو نفس الاسم الذي يجمعه زعيم الخوارج المعروف^(٥٣) ونحن نعتقد أن الذي أدى بالباحثين إلى هذه الاختلافات والاقتراحات هو الاختصار على نوع واحد من النصوص فالقول مثلاً بأن «ابن سبأ» هو عمار بن ياسر غرضية لا تستقيم البتة إلا إذا اقتصر الباحث على ما تذكره المصادر عن دور هذا الرجل في التحريض على عثمان. أما إذا تعدى ذلك إلى النصوص التي تتحدث عنه بعد وقعة صفين التي مات فيها عمار بن ياسر فإن فرصته تلك ستسقط نهائياً لأن «ابن سبأ» قد بقي شخصية حية غرق، في هذه النصوص، بعد وقعة صفين بل وبعد اغتيال علي بن أبي طالب

والواقع أنه يجب التمييز بين نوعين من النصوص حول هذا الرجل. هناك من جهة ما يرويه سيف بن عمر، والذي ينقل عنه الطبري وغيره، عن دور «ابن سبأ» في التحريض على عثمان، ولا يتحدث عنه بشيء بعد مقتل عثمان. وهناك من جهة أخرى نصوص عديدة منشأة المضمون، نتحدث عن «ابن سبأ» فقط بعد مقتل عثمان. ولنضع القارئ ممّن في قلب المسألة نورد هذين النوعين من النصوص بشيء من الاختصار فيما يلي

لبدأ بـ «ابن سبأ» كما نتحدث عنه رواية سيف بن عمر، ومنزوت هذه النصوص حسب التسلسل التاريخي للأحداث.

أ - «كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، له سوداء، فسلم زوس عثمان ثم ثقل في بلدان المسلمين بحلول فلولهم، مداً بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»^(٥٤)

(٥٢) علي بن الحسين الوردي، وعطاء السلاطين (سنداد دار المعارف، ١٩٥٤)، ومصطفى كامل القتيبي،

الصلة بين الصوف والتشييع (القاهرة دار المعارف، ١٩٦٩)

(٥٣) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت دار الطليعة، ١٩٧٧)

(٥٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٧

ب - كان في البصرة رجل اسمه حكيم بن جبلة من بني عبد القيس وكان دائماً إذا حصل لجوش حشر عنهم [انصب] فحى في لرحى فارس [صاناً]، فيحير على أهل البصرة... فشكاه أهل البصرة وأهل البصرة إلى عثمان فكتب إلى عامله عبد الله بن عمر أن أحبه ومن كان مثله فلا يخرج من البصرة معه فكان لا يستطيع أن يخرج منها فلما قدم ابن السوداء [= عبد الله بن سيار] رسول عليه واجتمع إليه عمر، مطرح لهم ابن السوداء ولم يصرح [= طعن في الوضع دون التصريح باسم عثمان] فقبلوا به واستعظموه، وأرسل إليه ابن عمر مائة ما أتت؟ فأنصروه أنه رجل من أهل الكلب رغب في الإسلام ورغب في حواره فقال له: ما يلحق ذلك، أخرج عني. فخرج حتى أتى الكوفة فأخرج منها^(٥٥)

ج - ولا تذكر الرواية شيئاً عن مقلعه في الكوفة بل تنتقل مباشرة إلى الحديث عنه في الشام فتقول: «ولا ورد ابن السوداء الشام لقي أبا ذر [الضاري] قال: بما أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية يقول: «إنا مال الله إلا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتج به دون المسلمين ويحرم اسم المسلمين» وكان معاوية أذاك عملاً لعمرك على الشام»، فأنه لم يرد وقال: «ما يدعوك إلى أن تسي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عبد الله والمال لله والمال خلق خلقه والأمر لله» قال: فلا تظنه قال: فلهي لا أقول إنه ليس مال الله ولكني سأقول مال المسلمين». وتضيف الرواية أن ابن السوداء جاء إلى أبي المرداء فقال له هذا الأخير: «من أنت؟ أظنك والله يردنا»، ثم أتى عبادة بن الصامت فتعلق به فأتى به معاوية فقال: «هذا والله الذي يمت عليك أما ذر». وتضيف الرواية: «وقام لهو ذر بالشام يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء بشر الذين يكرهون الذهب والفضة ولا ينظرونها في سبيل الله يهكروا من نار نكوى بها جباههم ويجنحون وظهورهم» مما راق حتى ولع الفقراء بمثل ذلك ولوجبه على الأغنياء وحتى شك الأغنياء ما يقولون من الناس»^(٥٦).

د - ولما لم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر فاعتصر فيها [= استوطنها] فقال لهم: «تعجب من يرمي أن عيسى يرجع» ويكذب بأن محمداً يرجع وقد قال الله عز وجل: «والذي الذي قرأ من كتابك القرآن لمرادك إلى معاد» (المعنى ٨٥)، فمحمداً أحق بالرجوع من عيسى قال: فلهي فلتك منه ووضع لهم الترجمة فتكلموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: «إنه كان ألف مني ولكل مني وصي، وكان من وصي محمد ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وصلي خاتم الأوصياء» ثم قال بعد ذلك: «من أظلم من لم يمر وصية رسول الله (ص) ووثب على وصي رسول الله (ص) وتكلم لمر الأمت» ثم قال لهم بعد ذلك: «إن عثمان أئدها بغير حق وهذا وصي رسول الله، فأنهضوا في هذا الأمر فمركوه وابدأوا بالنظر على أمرائكم وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنهوا الناس، وأدعاهم إلى هذا الأمر فبث دمه وكاتب من كان استغمد في الأمصار وكاتبوه، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يسمونها في عيوب ولاهم ويكتبهم انحرابهم بمثل ذلك حتى تسولوا المدينة ولوسموا الأرض فداعة وهم يريدون غير ما يظهر»^(٥٧).

تمتلك هي الرواية التي ينقلها الطبري عن سيف بن عمرو التميمي المتوفى سنة ١٨٠هـ حول «ابن سيار» المحرم على الثورة ضد عثمان^(٥٨)، وهي رواية تتخللها تغراب تطعن فيها.

(٥٥) حسن للرجع، ج ٢، ص ٦٣٩

(٥٦) حسن للرجع، ج ٢، ص ٦١٥.

(٥٧) حسن للرجع، ج ٢، ص ٦٤٧

(٥٨) يورد الذهبي نفس الرواية بعبارة أخرى وتفاصيل إضافية. فنظر شخص الدين محمد بن =

من ذلك هذا الإخراج المسرحي: يوحى يسلم في السنة السابعة لخلافة عثمان ثم يتجدد في السنة نفسها للتحريض على عثمان ويقوم بعمله في البصرة والكوفة والشام ومصر ومنها أيضاً ما تدعيه الرواية من تحريضه لأبي ذر وكان أبا ذر في حاجة إلى هذا المسلم الجليل كي يحرضه على الأعداء! وسنرى بعد قليل رواية تنسب التحريض إلى شخص آخر من قداماء المسلمين ومن ذلك أيضاً ما تدعيه هذه الرواية من أن عبادة بن الصامت قال لمعاوية هد، هو الذي حرض عليك أبا ذر مع أن المعروف هو أن عبادة نفسه كان يعارض سلوك معاوية وكتب معاوية إلى عثمان إن عبادة أقعد علي الشام وأعلمه، فلما أن تكفه ولما أن أحل بينه وبين الشام فكتب إليه أن رحل عبادة حتى تروا إليه^{٥٩}. ومعروف أن معاوية قد نفى أبا ذر هو الآخر إلى المدينة بعد أن استشار عثمان، فكيف يعقل أن يقف معاوية هذا الموقف من صحابي كبير ويتغاضي عن «ابن سباء» ويتركه يرحل إلى مصر. ثم يأتي صاحبنا إلى مصر ويصبح «الرعي» الذي يحرض ويوجه ويبت الدعاة ويرسل الكتب إلى الأمصار ثم يأتي إلى المدينة مع الثوار، ليحتفي بهائياً ولا تعود روايات سيف بن عمر إلى ذكره!

ومع أننا لا نستطيع أن نقول عن هذه الشخصية إنها شخصية «خرافية أسطورية» كما يقول البعض، هكدا بجرة قلم - فإن عنصر الأسطورة حاضر في هذه الرواية بدون شك، ويتمثل بصفة خاصة فيما نضفيه على «ابن سباء» من صفات «البطولة»، لا لتمجده كما نجد البطل في الأساطير بل لتحميله مسؤولية «الفتنة» إن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تنطوي على «مشاهدة» لا يمكن أن يضلها أو يتبناها الضمير الإسلامي، لا يمكن أن يحمل مسؤوليتها لأحد من الصحابة، لا لعلي ولا للزبير ولا لطلحة ولا لعمار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة اللذين تقلدهما الروايات في صورة المناضلين والحركيين أثناء الفتنة. إن الضمير الإسلامي لا يقبل ذلك ولا يسيغه، وإلا لماذا سيقى من «أثر» ومن «سيرة السلف الصالح». هناك إذن ما يبرر القول إن الرواية قد خلقت الحمل على الضمير الإسلامي باعتراضها هذه الشخصية، شخصية «اليهودي المناسر» الذي جاء زمن عثمان ليقوم بما فشل «أسلافه» اليهود في القيام به ومن النبي (ص) في المدينة.

ومع ذلك سبطل هذا الاستنتاج مجرد استنتاج، بل مجرد افتراض ذلك لأنه إذ استحضرنا المنور الذي قام به في العصر منه كل من كعب الأحبار، وهو يهودي من اليمن كذلك، ووهب بن المنبه، وهو يمني أيضاً من أصل عروبي، في نشر «الاسرائيليات» في أوساط الصحابة والعامة، وقد روى عنها ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما، إذا استحضرنا هذا الدور الذي قامت به عاتان الشخصيتان فلننا لن نستغرب أن تكون هناك شخصية ثالثة، من «مسلمة اليهود» اليمنيين، تقوم في ميدان السياسة بسوء نية، أو بحسن نية، عشل ما قام به

= أحمد بن عثمان الذمعي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت - دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)،
«عصر الخلفاء الراشدين»، ص ٢٣٤
(٥٩) نفس المرجع، ص ٢٢٤

وهب بن منبه وكعب الأحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الأنبياء... الخ، خصوصاً ونحن نعلم أن من جملة «اسرائيليات» السياسة: القول بالرجعة والوصية والمهلي . وإذا أضعنا إلى ذلك الحاجة إلى مثل هذه الأفكار لتعج غيالات العلة من الموعود وأصحاب اليد واليد والأمر، هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة كما رأينا، سهل علينا أن نقبل، مع بعض التحفظات، إمكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيلعه يدور المحرض «الأيديولوجي» لصنف معين من الناس: «العلامة»، ولكن لا على أساس أنه «البطل» الأول والأخير كما يريد الرواية أن توهمنا، بل على أساس أنه أحد وسائل الدعاية التي وظفها أبطال آخرون حقيقيون.

هذا الرأي الذي نميل إليه تركبه التصوص الأخرى التي نتحدث عن «ابن سبأ» رمز خلافة علي بن أبي طالب والتي نوردناها هنا حسب التسلسل التاريخي لوفاة المؤلفين الذين ننقدها عنهم. ربما كان أقدم نص^(٦٠) يتحدث عن «ابن سبأ» هو ذلك الذي ورد في طبقات ابن سعد المتوفى سنة ٢٢٠ هـ، فهو يذكر أنه قبل للحسن بن علي «ابن أنس» من شيعة أبي الحسن برعون مبعاً يرجع قبل يوم القيامة، فقال كذبوا ليس أولئك شيعته، أولئك أعداؤه^(٦١). ثم يأتي بعد ذلك نص، في كتابات، لابن حبيب المتوفى سنة ٢٤٥ هـ يقول «عبد الله بن سبأ، صاحب السبئية»^(٦٢) وذلك ضمن لائحة «أبناء الحبشيات»، وكان صاحبنا يدعي من أجل هذا: «ابن لسوء» ثم يأتي الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ لينقل إلينا، في إطار ما جمعه من الأخبار حول «لعن» الرواية التالية عن «عقاب بن موسى بن جالد» عن الشعبي عن زحر بن قيس، قال قدمت المدائن بعدما ضرب علي بن أبي طالب رجمه فلف علي بن السوداء وهو ابن حرب فقال لي: ما الخبر؟ قلت ضرب أمير المؤمنين ضربة يموت الرجل من لهرمها ويموت من أشد منها قال لو جثموني بدمائه في مائة مرة لمعلمنا أنه لا يموت حتى يردكم بعصده^(٦٣). أما «ابن حرب» الذي يجعله هذا النص جزءاً من سبأ بعينه فيجعله نص آخر صديقاً له ومن جماعته، كما سنرى، وهذا أقرب إلى الصحة لأن ابن حرب هذا [= ابن حرب بن عمرو الكندي] كان لا يزال حياً في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، فلا بد أن يكون شاباً صغيراً يوم اغتيل علي. ويذكر البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ أن «ابن سبأ» جاء علياً هو وبعض أصحابه ليسألوه عن أبي بكر، وكانوا قد بدأوا يظلمون فيه، فزجرهم ونهأهم عن ذلك، كما يذكر أن علياً كتب كتاباً يشرح فيه ما صارت إليه الأمور بعد خذلان أهل المرافق له وأمر أن يقرأ على الناس، وأن «ابن سبأ» كتب لديه نسخة منه فحرقها^(٦٤). ويتحدث الناشئ الأكبر المتوفى سنة ٢٩٢ هـ عن فرقة

(٦٠) نشير إلى أن الطبري توفي سنة ٢٦٠ هـ وكان قد ولد سنة ٢٢٤ هـ أما سيف بن عمر الذي روى

عنه الطبري بواسطة طه توي كما ذكرنا سنة ١٨٠

(٦١) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٢،

ص ٢٩

(٦٢) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص ٢٠٨

(٦٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٨٦

(٦٤) طه حسين، الفتنة الكبرى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٩١

«المسيح» فيقول: «هزة رعموا أن علياً حي لم يموت وأنه لا يموت حتى يسوق العرب يعصاه، وهؤلاء هم المسيحية أصحاب عبد الله بن ساء وكان عبد الله بن سباء يهودياً من أهل صنعاء أسلم على يد علي وسكن بلادهم»^(٦٥)، ثم يفكر ما ذكره الجاحظ من قبل.

وبعد هذا يأتي الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠٦ هـ بوسع نص عن ابن سباء يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو «عبد الله بن وهب الراسي الحمداني» وأنه أول من قاتل بالعلو وأن آراءه انتشرت على يد كل من إبن حرب وابن أسود اللذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر العلم على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابية وتبرأ منهم وأدعى أن علياً أمره بذلك «فأخذ من هائله عن ذلك مقرر به، وأمر يقتله ضاح النسي إليه من كل ناحية: يا أسير المؤمنين اتقبل رجلاً يدعو إلى حب أهل البيت وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك، فيه إلى الرض»^(٦٦) ثم يضيف قائلاً: «وحكي عنه من أهل العلم أن عبد الله بن سباء كان يهودياً فأسلم ووالى علياً وكان يقول، وهو على يهوديته، في يوشع بن نون - أنه - وصي موسى، بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في علي بن أبي طالب»^(٦٧) ثم يضيف: «فمن هنا قال من خالف الشيعة أن أصل الرض مأخوذ من اليهودية»^(٦٨) وعن القمي، أو من مصدره ينقل معاصره النوبختي المتوفى سنة ٣١٠ هـ، وكان شيعياً مثله، النص نفسه بعبارة تقريباً. ولا نجد في المصادر التي ألفت بعدها في الفرق أو غيرها أي جديد يستحق الذكر»^(٦٩).

وإذا نحن عدنا الآن وألقينا نظرة إلى هذه النصوص فإننا نجد أنفسنا أمام واحد بفرص نفسه هو نص القمي، لأن الباقي مجرد شذرات، وهي تشهد له بالصحة. وإذا كنا نستبعد أن يكون «ابن سباء» قد أسلم على يد علي من أبي طالب كما ذكر ذلك الناشئ الأكبر، إذ كيف يمكن ذلك والنص نفسه يقول إن «ابن سباء» قام زمن علي بطعن في أبي بكر وعمر ويقول بالرجعة والوصية؟ فإننا نرجح ما ذكره القمي والنوبختي من أن ابن سباء ولى علياً ثم أخذ يقول فيه بعد وفاة النبي بثلاث ما كان يقول به في يوشع قبل إسلامه، ومعنى هذا أن ابن سباء لا بد أن يكون قد أسلم في وقت مبكر، زمن عثمان أو قبله. وهذا تكون رواية سيف التي أوردها الطبري ذات نصيب من الصحة، بمعنى أنه كان موجوداً زمن الفتنة وساهم في تحريض العلوية ضد عثمان بنشره فكرة «الوصية».

أما عن الإسم الحقيقي له «ابن سباء» فمن نستبعد أن يكون هو «عبد الله بن وهب الراسي الحمداني» كما ذكر القمي، لأنه لو كان كذلك لاشتهر به، إذ ما المنع من ذلك؟ ومن قبل ذلك إلى الاقتراح التالي. وهو أن يكون ابن سباء، اليهودي اليمني، قد نسمي بعد

(٦٥) عبد الله بن محمد النائي، الأكلب، مسائل الامامة (بيروت: للمعهد الآثري، ١٩٧١)، ص ٢٢.

(٦٦) محمد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقالات والقصص (طبعة طهران، ١٩٦٣)،

ص ٢٠.

(٦٧) يشير هنا إلى أن بعض المصادر السنية تذكر أن ابن سباء وأصحابه غلبوا في علي فقاتلوا له «وأنت الإله» فأحرق علي جماعة منهم بينما هي ابن سباء إلى المنفى. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٣ وما بعدها.

إسلامه بـ «عبد الله» ولقب بـ «ابن سباء»، لكون اسمه الحقيقي كان اسماً يهودياً. وهناك مثال ذو دلالة في هذا الصدد هو مثال «أبو هريرة»، فقد اشتهر بهذا الإسم حتى لا يكاد يعرف له سم آخر مع أنه من أكبر رواة الحديث. ومع أن للحديثين من أكثر الناس تدقيقاً في الأسماء فإنهم لم يهتموا على الإسم الحقيقي لأبي هريرة، فقد قيل إن اسمه هو عبد الرحمان بن صحر، وقيل كان اسمه في الجاهلية عبد شمس، وقيل عبد نهم، وقيل عبد عنم، وكان يكنى هو الآخر . واس السوداء، وقيل سباء النبي (ص). عبد الله، وقيل عبد الرحمان، وكه سابي هريرة^(٦٨). أما أمه فكانت سوداء وقيل إن اسمها ميمونة، كما ذكر أنها كانت يهودية، وأن أبا هريرة خاطبه يوماً في حالة عصب يقوله: يا ابن اليهودية، اسكت. وهناك أمثلة كثيرة من هذا النوع . فكعب الأحبار، الذي اشتهر بهذا الاسم فقط ذكر أن اسمه الحقيقي كان . كعب بن ماتع . أما أبو الدرداء، الصحابي الكبير فقد اختلف هو الآخر في اسمه اختلافاً كبيراً، فليس اسمه عويمر بن عبد الله، وقيل ابن زيد، وقيل ابن ثعلبة، وقيل ابن قيس، ويقال عامر بن مالك^(٦٩). وإذن فعدم اشتهار «ابن سباء» باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية.

وهكذا نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن عبد الله بن سباء شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم زمن عثمان أو قبله، وشرف فكرة «الوحي» . الخ . ثم صار يحرم حرول علي بن أبي طالب بعد أن تحول الخلافة ولكن عندما بدأ يخالي في حقه نفاذ إلى المدائن وعندما اغتيل علي شرف فكرة الرجعة والوحية، فكان بذلك الأصل الأول له «الغدر» في حق علي . واستقوم على أفكاره هذه حملة آراء و«عقائد» في الإمام والإمامة اكتست طبعاً ميثولوجياً، منفصل القول فيها لاحقاً

عل أن ابن سباء لم يكن الشخصية الوحيدة التي عابت الناس مع علي وتمصبت له، بل كانت هناك شخصيات أخرى أكبر وزناً وأكثر أصالة وأعظم تأثيراً، شخصيات قادت المعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي توسع في وجدانهم ووعيتهم وغيابهم مد المرحلة الملكية من الدعوة يوم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، أو «مسلمي العقيدة»، أولئك الذين تحملوا صوف الاصطهاد والمذاب على يد قريش التي أصبحت «الآن»، زمن عثمان، تستأثر بالسلطة و«المهمة» بقوة «القبيلة» إسم عمار بن ياسر وأمثاله من «المستضعفين» الذين منتقل إلى الحديث عنهم في العقرة التالية.

- ٥ -

تذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان يشد في معجزة المعركة بصعين، وكان قائداً لفرقة من فرق جيش علي، فأتى «مضى برسائكم على شريكه، فالיום بضرركم على ثوبه...» وقد قيل في

(٦٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٠٧

(٦٩) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٨

المعركة وعمره ثلاث وتسعون سنة^(٧٠). والحق أننا لو رجعنا بذاكرتنا إلى الورداء قليلاً لوجدنا أن المعركة التي قامت ضد عثمان في السنين الأخيرة من حياته والتي تطورت إلى حرب «الحمل» وحرب «صفين» إنما هي امتداد لذلك النوع من الوعي الديني الذي تكون من الدعوة في المرحلة المبكرة وتبلور بصورة خاصة في صفوف «المستضعفين» الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، تعرضوا لأشد أنواع العذاب، على يد الملأ من قريش، فما صنعوا وما استكانوا بل رموا وقبلوا أن يتحملوا ما تحملوا في سبيل «العقيدة». وبعد الهجرة حاصروا، أو حافظت لهم الظروف الاجتماعية، على وصية «المستضعفين» فكان منهم «أهل الصفة» الذين كانوا يبيتون في فناء المسجد النبوي بالمدينة ويعيشون بما ينفعه عليهم النبي (ص) ويخدمهم به بعض الصحابة هؤلاء كانوا من «أصحاب السوابق» في الإسلام، ومنهم من «شهد المشاهد كلها» فقاتلوا قريشاً التي حاربت الدعوة للحمدية و«التزيل» المحمدي (= القرآن) إلى أن تمير مبران القوي وفتح النبي مكة وعفا عن قريش فدخل أهلها الإسلام مغلوبين، كأمري «طلقاء».

ولكن لم تحس إلا عشرون سنة حتى «فاضت الدنيا» بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، أولئك «الطلقاء» وبني عمومهم، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملبس والمأكل... وفي القيم كذلك. وزاد في الطين بنة، كما يقولون، حين عثمان وابنته ذوي قربة من الأمويين وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعينه لرجال «أحداث» من بني أمية مكانهم، وكثير من هؤلاء لم تكن لهم سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تحملوا ذلك «المودج الاسلامي» الذي ترسخ في وعي ولاوعي المسلمين الأوائل الذين عاشوا «تجربة» التنزيل في مكة. تجربة أحوال الأقوام المصيبة وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال الفقر والصراف و«مشاهد القليعة»، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلاً^(٧١). هؤلاء أصبحوا يمثلون «الضمير الديني» وسط ذلك الوضع التنبؤي، الممن في الدنيا وثرواتها وترهبها ونعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب «الأخوة»، طرّفوا عقيرتهم بالاحتجاج، لا تلومهم في الله لومة لائم.

ويبدو أن هذا النوع من الاحتجاج قد بدأ بالشام يوم كان معاوية والياً عليها لعثمان. تذكر المصادر أن عبادة بن الصامت الأنصاري «أمد القباء ليلة العضة، شهد بدمراً وبلى نصاء مسطير وسكن الشام»^(٧٢)، كان يقوم بعمله ضد أنواع من اليسوع كان يلبسها الربا ويذكر للناس حديثاً مبرهاً يقول: «الذهب بالذهب مثلاً يخل سوء يسوء وزناً يسود بدأ بيد، فما زاد فهو ربا واحطة بالحنطة قهراً بغير بدأ بيد فما زاد فهو ربا... مستكراً بقلبك بيع الذهب بأكثر من وزنه، فاستدعاه معارية وسأله عن هذا الحديث، فأكد له أنه سمعه من النبي «فقال معاوية اسكت من

(٧٠) السعدي، مروج الذهب وسنن الجوهري، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٧١) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٦.

(٧٢) الذهبي، خص للرجع، ص ٤٢٢.

هذا الحديث لا تذكره. فقال له: بل، وإن رغم أنف معاوية ثم قام، فقال معاوية، بجمعك الياسني للأكبر ما يجد شيئاً أبلغ مما يعني وبين أصحاب محمد من الصمغ منهم^(٧٣). غير أن عيلانة لم يتوقف بل واصل حملته وأحد يطوف على السلع قرأ ذات مرة ابلاً تحمل الخمر لبعض النصارى «لقد شجرة من السوق طعم إليها فلم يدغمها راية إلا جرحها» ثم أخذ يمشي في السوق ويضد على أهل الدعة متاجرهم ليعود في المساء إلى المسجد ليرتد بني أمية وشهر بعيوب الحكام^(٧٤)، فضاق معاوية به ذرعاً فكتب إلى عثمان: «إن عيلانة قد أتت علي الشام وأعطت، فلها أن يكف وإذا لم أكف يبعه وبين الشام، فكيف إليه أن رجل عبادة حتى ترد إليها، فسيره إلى المدينة». فدخل على عثمان فلم تفرج له إلا وهو معه في الدار، فالتفت إليه فقال: «يا عبادة ما لنا ولك؟ فقام عبادة بين ظهري الناس فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول سبني أموركم بعدي ورجال يفرغونكم ما تنكرون، وينكرون عليكم ما تفرغون، فلا طاعة لمن عصى ولا تفعلوا بربكم»^(٧٥).

واشتهر أبو در الغماري في هذا المجال فقد كان هو الآخر بالشام «بكر على معاوية أنباء بفعلها». من جهة ذلك أن معاوية بنى داره «الخضراء» فذهب إليه أبو در وقال له: «يا معاوية إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الحقة وإن كنت من مالك فهذا الإسراف» وكان أبو در يقول: والله لقد حدثت أحياناً ما أصرفها، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة به، والله إنني لأرى حياً يظفأ ويأطأ بها وصادقاً يكذب. فقال حبيب بن مسلمة لمعاوية إن أبا در يصد عليك الشام^(٧٦) فدارك أعله إن كانت لكم به حاجة. فكتب معاوية إلى عثمان فيه، فكتب عثمان إلى معاوية: أما بعد، فاعل جنتاً (وهذا اسم ابن خنيس) إلى أهل الغلظ مركب وأوعره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. فلما قدم أبو در المدينة جعل يقول (لعثمان): تستعمل الصبيان، ولحمي الحصى، وتكرب الطفلاء فتعده عثمان إلى الريدة، خارج المدينة، فلم يزل بها حتى مات^(٧٧).

ولم يكن احتجاج قسعاء والمستضعفين من الصحابة المشركين في «المقيدة» مقصوداً من الشام وحدها، بل لقد هم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر، وقد أخذ ينمو ويتسع ليندمج في حركة المعارضة التي كانت قد أعدت قبيلور حول علي بن أبي طالب منذ زمن «الشورى» بل منذ مبيعة بني ساعدة. وكان عمار بن ياسر من أبرز قسعاء «المستضعفين» الذين كان لهم دور كبير في حركة الاحتجاج ضد عثمان في المدينة، وفي مصر أيضاً. والواقع أن معارضة هذه الجبهة لعثمان ترجع إلى زمن «الشورى»، فقد سبق أن رأينا كلاً من عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود يحتجان بقوة على «انتخاب» عثمان بدلاً عن علي بن أبي طالب (المعصل الرابع فقرة ٤).

(٧٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، عميق تاريخ دمشق الكبير، حذيه ورواه عبد القادر بدران، ط ٢، ج ٧ (بيروت: دار السيرة، ١٩٧٩)، ج ٧، ص ٢١٥.

(٧٤) ص: المرجع، ج ٧، ص ٢١٤.

(٧٥) المدعي، ص: المرجع، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٧٦) لاحظ كيف أن هذه الرواية تتفق مع رواية سيف بن عمر حول ابن ساء. انظر الفقرة السابقة.

(٧٧) أحمد بن يحيى بن جابر البلافري، ألسان الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المطبوعات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٥٢.

وسلو أن جماعه قدماء «المضعفين» من الصحابة كانوا قد تحلقوا حول علي بن أبي طالب منذ زمن النبي (ص) وأهم كانوا يشكلون ما يمكن أن يطلق عليه «جماعة العقيدة» في الإسلام، أي أولئك الذين لم تكن أولادهم ولا أموالهم تشغلهم عن العبادة، فكانوا على رأس «المؤمنين الصادقين». وهناك حديث يروي عن النبي ورد فيه: «لمرت بحب لرسول الله بحمهم» علي بن أبي طالب وسليمان والمقداد^(٧٨)، هذا فضلاً عن أحاديث أخرى مروية في هؤلاء مجتمعين أو فرادى ومن أشهرها حديث يقول فيه النبي لعلي: «تلك الفتة الساعة»^(٧٩) وأخر يقول فيه عن أبي ذر: «ما أملت الفقراء ولا أظلت الخضراء أصدى حجة من أبي ذر»^(٨٠) ومنها حاول الباحث أن يسقط من حساب ما عني أن تكون الأجيال اللاحقة قد أضمت علي بن أبي ذر وعمر من أوصاف ونسبته إليهما من مواقف تجعل منهما رمزاً للتجرد وللصوت الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، فإنه سيجد نفسه في نهاية الأمر أمام شخصيتين كان لهما دور لا يمكن التقليل من أهميته في التشهير بمظاهر المعنى والترف واستكثار «التبديل» الذي أحدثه عثمان، ولكن مع هذا العائق، وهو أن أبا ذر كان مثلاً للرجل الذي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر بمفرده ودون أن تكون لديه أهداف سياسية معينة، وكان له أسلوبه الخاص في الاعتراض على أصحاب السلطة، ولكن دون أن يبلغ به الأمر إلى القيام بنوع ما من المعارضة السياسية. لقد كان يرى أن الطاعة واجبة للحكام وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان كثيراً ما يتحدث بمحدث يقول فيه: «إن رسول الله (ص) قال لي: اسمع وأطيع وإن كان عليك عبد حبشي جدد»^(٨١). ويقال أنه عندما أمره عثمان بالخروج إلى الربيعة ممياً حرج من عنده مبشياً وقال: «سمع مطيع ولو أمرني أن آتي عدن»^(٨٢).

وبالعكس من الطابع اللاسياسي الذي كان يميز اعتراضات أبي ذر، كانت معارضة عمار بن ياسر معارضة سياسية «واديكالية». لقد كان رجلاً حركياً صدامياً تنسب الروايات إليه دوراً رئيسياً في تحريك الثورة ضد عثمان. من ذلك ما تذكره مصادرنا التاريخية من «أنه اجتمع أناس من أصحاب النبي (ص) كتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله (ص) وصحبه... ثم تعاهد القوم ليدفعوا الكتاب في يد عثمان. وكان من حضر الكتاب عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وكانوا عشرة. فلما عرضوا الكتاب ليدفعوه إلى عثمان، والكتاب في يد عمار، جعلوا يتسللون عن عمار حتى بقي وحده، فمضى حتى جاء عثمان فاستأذن عليه فأتته له في يوم ثبات فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، فدخل إليه الكتاب فقرأه فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال نعم. قال ومن كان معك؟ قال كان معي عمر تغرغوا قرأاً منك قال: من هم؟ قال لا أخبرك بهم. قال فلم أخبرأت علي من بينهم؟ فقال مروان يا أمير المؤمنين إن هذا الحد الأسود [= حملاً] قد جراً عليك الناس، وأنت إن كنته تكنت به من وراءه. قال عثمان: اضربوه وضربوه عثمان معهم حتى ضربوا بطنه، معني عليه ضربه حتى

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٠٩-٤١٩.

(٧٩) نفس المرجع، ص ٥٧٧، ولين كثيره البداية والنهاية، ج ١٧ ص ٢٢٢.

(٨٠) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٠٦.

(٨١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٩.

(٨٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤١١.

طرحوه على باب الدار فطرت به أم سلمة [زوج النبي (ص)] وكانت من بني مخزوم وعمل حلف هذه المدينة [مدينه] مسرعا وحصب فيه من المظيرة [المخروميون] وكان طيعهم فلما خرج عثمان لصلاة الظهر عزم له هشام بن الرأيد بن الميرة فقال: «لما والله لئن ملت عمار من حربه هذا لأقتل به رجلاً عظيماً من بني أمية»^(٨٣) ولعل هذه الحماية التي كان يتمتع بها عمار، كطيف لبني مخزوم، هي التي جعلته يتصرف بهذا الشكل الصدامي أما رفاقه الآخرون كالقناد الأسود فلم تكن لهم مثل هذه الحماية إذ كانوا بدون «قلعة».

وتشير المصادر بوضوح إلى دور عمار في التحريض على عثمان سواء في المدينة أو في مصر أو بالمشاركة في كتابة الرسائل إلى الأمصار، وكان هو ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة بمثابة «اللجنة العليا» المسقة بين حركات الاحتجاج على عثمان، وكانوا على اتصال بكل من الثور في «الأطراف» و«الرموز» في «المركز» علي وطلحة والزبير. وعندما احتل الثوار المدينة وحاصروا عثمان طلب هذا الأخير من الصحابة أن يستعملوا نفوذهم لإقناع الثوار بالرجوع إلى مدنتهم مع وعد بتحقيق مطالبهم. فخرجوا وعمل رأسهم علي وامنح عمار، وأرسل إليه عثمان سعد بن أبي وقاص يطلب منه الإضمار إلى الصحابة فأصر على الامتناع قائلاً: «والله لا أردتهم هذه»^(٨٤)

وبقي عمار في جب علي بعد مقتل عثمان بواصل حملته على الأمويين، مشيداً بقتلة عثمان «لقد وقف يوماً في صميم يحرض على القاتل، فقال: «انصروا معي عباد الله إلى قوم يرفعون أهدم بطنهم بدم ظالم، إنما قتله الصالحون المنكرون للعدوان الأمويين بالإحسان» والله ما أظنهم يطالبون بدم ولكن القوم دافوا الدنيا فاستحلوها واستمروا بها» إلى القوم لا يمكن لهم ساجدة في الإسلام يستحقون بها بطلاة وبولاية، فخذعوا أتباعهم بأن قالوا: قتل إمامنا مظلوماً ليكرهوا بذلك جبابرة ملوكنا»^(٨٥) وعندما طلب معاوية التحكيم وظهر من علي أنه يقبله، قام عمار فقال: «يا أمير المؤمنين، أما والله لقد أخرجني إليك معاوية بفضاء، من أترجا هلك ومن أنكرها ملك. مالك يا أبا الحس؟ شككتنا في ديننا ورددتنا عن أعقابنا بعد مائة ألف قتولنا ومنهم أفلا كان هذا قبل البف؟ وقل طلحة والزبير وعائشة؟»^(٨٦)

وقتل عمار في صفي وهو يشدو: «سحر صربناكم حل تنزيلة فاليوم ضربكم على ثوابه»، كما ذكرنا في مستهل هذه الفقرة

فعلاً كان عمار يقاتل على «التأويل»، تأويل القرآن، بل تأويل الدين كله. لقد كان يصدر هو ورفاقه عن خيال ووعي تشكلاً، كما ذكرنا قبل، في المرحلة المكية من الدعوة

(٨٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف برئيرج الحنابلة، تحقيق محمد طه الريفي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الخليلي وأولاد)، ١٩٦٢، ج ١، ص ٣٣

(٨٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥٧ - ٦٥٨
(٨٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٥٠٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ١٥٧
(٨٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٢٧

المحمدية، مرحلة ما قبل الدولة، المرحلة التي كانت خلالها قرىش تسومهم سوء العداد ولقي لم يكن أمانهم أمانها غير الاعتصام بـ «العقيدة» وما تقفحه لهم من عبر وأمثال عن الفرون فلأصيه وأوصاف ومشاهد عن يوم الحساب والقيامة. ومع أن عثمان قد عاش المرحلة الملكية كما عاشها غيره فإن موقعه كأحد «رجال الدولة» الموليين لها، زمن النبي وكأحد المستشارين الكبار زمن أبي بكر وعمر جعله يمارس نوعاً آخر من «التأويل». وإذا جاز لنا أن نستعمل العبارات الشائعة في عصرنا أمكن القول إن عملاً كان يفكر بـ «منطق الثورة» - ثوره لإسلام على الأصنام وللأهل من قرىش والمقرئين... - بينها كان عثمان يفكر بـ «منطق الدولة» هو ومعاوية ومن على شاكلتهما، وهو منطق يجد مرجعيته ومصاديقه - على الأقل في مظهرهما - في الدين نفسه. في نصوصه وفي سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر والمعطيات التالية تقدم لنا نموذجاً من هذا النمط من «التأويل» المغاير لتأويل غيره وأبي بكر وأصحابها، والذي كان له هو لأحر ولا يزال مكانه في التاريخ الإسلامي، فالتأويلان معاً يشكلان إذن عنصرتين من العناصر المؤسسة للمفكر السياسي في الإسلام

- عندما استقبل معاوية الأشخاص الذين كانوا يطعمون في عثمان وعياله ومن سعيد بن العاص والدين أحدثوا «فتنة» سبب قول هذا الأخير: «إنما السواد يستأن قرىش»، وكان عثمان قد أمر بتوجيههم إلى الشام، حاطبهم معاوية بمنطق «القبيلة» كما بينا قبل (الفصل الخامس الفقرة ٤)) ولكنه عاد، وهو يعرف أنهم من الفراء المنسكبين بالدين فحاطبهم بمنطق آخر يستند إلى مرجعية دينية، إلى سيرة النبي وأبي بكر وعمر، فقال لهم: «إني معكم عليكم إن رسول الله (ص) كان معصوماً فولاني وأدخلني في أسرته ثم استخلف أبو بكر رضي الله عنه فولاني ثم استخلف عمر فولاني ثم استخلف عثمان فولاني، فلم ألق لأحد منهم ولم يولني إلا وهو راض عني وإنا نطلب رسول الله (ص) للأعمال [= الوظائف] أهل الجلاء عن المسلمين والمناه [= الكفاءة والمقدرة] ولم يطلب لنا أهل الاجتهاد [= في الدين] والجهل بها والضعف بها [= الأعمال الإدارية] وإذ الله ذو سطوات ونشأت بمكر من مكر به، فلا تعرضوا لأمر وأنتم تعلمون من أنكمكم غير ما تظنون»^(٨٧).

وعندما أخذ أبو ذر العساري يهاجم كسر الذهب والفضة مستنداً على الآية: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَخْصُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبُشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة ٣٤) استدعاه معاوية وناقشه في الموضوع وقال له إن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب، فرد عليه أبو ذر بقوله: «إني مرلت فيها وفيهم»^(٨٨). والحق أن سياق الآية يشمل التوليين معاً فالآية بصيغ الكامل تقول: «يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والزهاد يأكلون أموال الناس بالباطل ويصرون من سبيل الله، والذين يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم». وقد استند القسريون في هذه الآية فمنهم من قال إنها نزلت في الجميع، أهل الكتاب والمسلمين على السواء، ومنهم من قال إنها في أهل الكتاب خاصة، ومنهم من قال إن آية الكفر سمحت بها آية الزكاة، ويورد هؤلاء في هذا المعنى حديثاً نبوياً يقول: «ما ألقى زكاته فليس بكفر»^(٨٩).

(٨٧) الطبري، حسن المرجع، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٨٨) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ١٦٦.

يوردون نصاً مماثلاً منسوباً إلى عمر بن الخطاب. وينتهي الزنجشري بعد ذكر هذه الاختلافات إلى القول: «ولقد كان كثير من الصحابة كعبد الرحمان بن عوف وطلحة بن عبيد الله وعبيد الله رضي الله عنهم يقتدوا بالأموال وينصرفون فيها وما عليهم أحد من أمر من أمر القبيح، لأن الأعراس انبهرت للأفعل والأفعل في الورع والزهد، والافتناء مباح موسع لا يفهم صاحبه»^(٨٩).

وعندما كثرت الانتقادات على عثمان ذهب إلى المسجد وخطب في الناس قائلاً: «ما بعد، فإن لكل شيء آفة ولكل أمر علة، وإن آفة هذه الأمة وعللة هذه النعمة حيايون طعانون يروكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، يقولون لكم ويقولون لا تفقد، والله، عسى علي بما أقررتكم لابين الخطاب بذلك ولكنكم بطلتكم بوجهه وضربكم بيده ولعنكم بلسانه فقتلتم له على ما أحببتكم لو كرهتم ولست لكم وأوطأت لكم كمي وكفمت يدي ولستى بكنكم فاجترأتم علي. ألا فيما تخفون من حقكم؟ والله ما قصرت لي يد من كان يمنع من كمال يدي ومن لم تكفوا تخفون عليه. فضل فضل من مالاً فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً»^(٩٠).

- وكما قد انتقدوه في أشياء معينة أهمها أنه استعمل «الأحداث» (صحابار الحسن مثل عبد الله بن عامر الذي جعله عاملاً على البصرة وعمره خمس وعشرون سنة) فرد عليهم بأن ذلك تم بطلب من أهل البلد من جهة وأن رسول الله (ص) من جهة أخرى كان قد عين أسامة، وهو شاب على رأس جيش كان فيه كبار الصحابة مثل أبي بكر وعمر، وقد تكلم الناس في ذلك فرد النبي عليهم وأقر أسامة. كما أنه ولي على مكة عتاب بن أسيد وهو ابن عشرين سنة^(٩١). وسمع أنهم يأخذون عليه أنه يفضل لقاربه فبعين العمال والولاة منهم فودعوا نساء من الصحابة فيهم على قتالهم. إلى سائلكم وأحب أن تصفوني: تشدكم الله أم تعلمون إن رسول الله (ص) كان يؤثر قريباً على سائر الناس ويؤثر بني حاتم على سائر قريش؟ فسكروا، فقال لو أن يدي مصابيح الجنة لأعطيتها بني أمية حتى يمدحوها^(٩٢). وأحدوا عليه كونه أعطى ابن أبي سرح خمس خنائب إفريقية فرد عليهم: «إني إنما فاته خمس ما أتاه الله عليه من الحسن (الذي يمت إلى المركز) ولرسوله وللعلي القربى»، فكان مائة ألف، وقد أعطى مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته عليهم وليس ذلك لهم^(٩٣).

- وعندما طلب منه الثوار أن يعزل عياله ويولي عليهم من لا يهتم في دنياهم وأموالهم رد عليهم قائلاً: «ما أراي إنني في شيء إن كنت أتمتع من هونهم وأمرهم من كرمهم، الأمر إن لم أتركهم، قالوا: «والله لنتملى لو أتمزلنا لو أقتلنا، فانظر في نفسك أودع»، فأبى عليهم وقال: «لم أكن لأضع مريلاً مريئيه الله وفي رواية أخرى قال: والله لأن أقيم قصير حتى أحب إلي من أن أخلع قميصاً

(٨٩) أبو القاسم جاز الله محمود بن عمر الزنجشري، للكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ١ (بيروت: دار الفطيلة، [د.ت.د.])، ج ٢، ص ١٨٧.
(٩٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٥ - ٦٤٦.
(٩١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٨.
(٩٢) ابن المرجع، ج ٧، ص ١٧٨، والذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٣٢.
(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥١.

فبعينه الله وأترك أمة محمد (ص) يطو بعضها على بعض^(٩٤).

نحن إذن أمام «تأويل» مخالف، نجد هو الآخر مرجعيته في سورة السجدة وسيرة أبي بكر وعمر، مرجعية تعطي الاعتبار «منطلق الدولة» والدولة يومئذ لم تكن تتناقص مع «العقيدة» (وهل تتناقص أو تتعارض معها اليوم، في أقطارنا العربية خاصة؟) وإذن هم تكن وجهة نظر أبي ذر العفاري وعلاء بن ياسر ولعثمان بن عفان تمثل وجهة الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا وجهة نظر عثمان تمثل وجهة الإسلام كل تلك اجتهادات وأبواب من التأويل تجد كلها مرجعيتها ومصداقيتها بصورة أو بأخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم أنفسهم كصحابة، كـ «سيرة السلف الصالح».

وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعاً من «الانفصال» أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وإن المعطيات التي قدمنا، سواء منها تلك التي ربطناها بظاهرة ادعاء النبوة ومن الردة أو تلك التي أدرجناها في إطار «الفتنة»، لا تكشف عن دور واضح ومحدد لـ «العقيدة» في هذين الحداثيتين التاريخيتين الهامتين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذي نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين، كان عصر انتقال الإنتقال من الوثنية إلى التوحيد، من «التزير» إلى «التأويل»، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان «مفتوحاً». لم تكن هناك مذهبية ولا أرتودوكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أحرى بشؤون دينكم» مع استلزام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل.

القِسْمُ الثَّانِي
مَحَبَّاتٌ

الفصل السابع

دولة "الملك السياسي"

- ١ -

هناك حديث مبني مشهور ترويه المصادر السنية بكثرة ونصه : «الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً بعد ذلك» قال الراوي : «أسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم أصبحت خلافة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، قال : مر عليها ثلاثين سنة»^(١). وهناك من يرى أنه إنما كملت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه برز عن الخلافة لمعاوية في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين وذلك كمال ثلاثين سنة من موت رسول الله (ص)، فإنه تولى في ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة^(٢). وهذه الإضافة لها معنى، ففضلاً عن أنها تلقى الحساب فهي تدخل مدة خلافة الحسن بن علي عن قصرها (حصة أشهر وبنف) وعدم تجاوزها الكوفة وساحتها. وهذا اعتراف بها كـ «خلافة» وإخراجها من «الملك» لأن «الملك» الذي تشابه النبي في الحديث المذكور قد بدأ مع تمام ثلاثين سنة، أي مع معاوية.

ومع أن صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفاً نقدياً لتطور الحكم في الإسلام من الخلافة القائمة على «الشورى» إلى الملك المقتسم على القوة والعلبة، فإن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنة - أو بعضهم على الأقل - تقريره من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل في مقام لدم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلاله وبواسطته إصغاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إصغاء الشرعية كذلك عن الخلفاء الذين جاءوا بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. ومع أن هذا الحديث من الأحاديث

(١) ذكره أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الإيكة عن أصول الفيلة (القاهرة : دار الأعمار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩، والحديث رواه ابن حبل في مستدركه، ج ٤، ص ١٨٥.
(٢) أبو الفداء للتحفظ بين كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (مطبعة : دار الكتب العلمية، [د.م.])، ج ٨، ص ١٧.

التي يسهل الشك فيها - وكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحداثاً ضعيفة أو موضوعية - فإن من الخير للاقتناع حقاً أن نجد بعض المصادر السنية لا تكتفي بقبول هذا الحديث، كحديث يقرر واقعاً حصل، بل إنها تدرجه في إطار «دلائل النبوة»، مختلفة منه قليلاً من الأدلة التي تثبت نبوة محمد (ص) باعتباره أن فيه أحرازاً بالغ، وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثين سنة، وقد تحققت - وإذن فهـ «الملك العصور» الذي أقامه معاوية بكتسب شرعيته الدينية، ليس فقط من «البيعة» التي كانت به «الاجماع» حتى سمي علم توليته وتناول الحسن له به «علم الجماعة»، بل أيضاً من كونه جاء تصديقاً لما سبق أن أخبر به النبي (ص)

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، بقطع النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الحديث، هو التالي. لماذا تحاول بعض المصادر السنية، وبحرص، إثبات شرعية «الملك» الذي أقامه معاوية، بالرغم من أنها تجمع على أنه كان وانحرافاً عن «الخلافه» كما كانت رومن الراشدين؟

قد يقول قائل إن ذلك يمثل الايديولوجيا الرسمية لدولة معاوية والدولة السنية عموماً، وإن أهل السنة إنما قالوا بذلك في مواجهة الشيعة والخوارج الذين لم يعترفوا بشرعية حكم معاوية ولا حكم الذين جاءوا بعده (مضلاً عن أن الخوارج يطعنون في التسويات التي الأخيرة من خلافة عثمان وفي خلافة علي بعد الحكيم، كما تطعن «الرافضة» من الشيعة في خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان). وقد يعترض معترض فيقول: وإذا لم نعتز بالشريعة فلحكم الذي أقامه معاوية والذين جاءوا من بعده إلى اليوم، وقد كان من غلط واحد، فهو سنحكم بعدم الشرعية على الحكم في الإسلام منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم؟ ولماذا سيقى بعد ذلك؟

الواقع أن هذه التساؤلات والاعتراضات واردة كلها. ولكن هناك في الحقيقة ما هو أهم من ذلك فالخبر الذي ينظر إلى: «ملك معاوية، أولاً وقبل كل شيء»، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حداً للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل، بل وجود الإسلام كدين، والتي اشتعلت في السنين الأخيرة من عهد عثمان لتطور إلى حرب أهلية دموية قاسية، بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى أولاً، ثم بين علي ومعاوية ثانياً ومن هذه الزاوية يبدو «ملك معاوية» كـ «اتخاذ»، كتجاوز لوضعية متضخخة تهدد الإسلام ودولته بالانقراض

والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث، فإنه لا بد أن يرى في «ملك معاوية» تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان التأسيس الأول على يد النبي (ص) على أثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصادر بحلوية أهل الردة وعدم التنزّل لهم عن أي مظهر من مظاهر الإسلام كدين ودولة وتأني الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدمرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء «ملك معاوية» لينهي هذه الحرب ويبعد تأسيس الدولة.

والذي يقرأ للوثائق السنية يتدبر وإيمان يشعر بأن هناك بين مطورها إحساساً بالارتياح لراء معاوية، لا لأنه كان أفضل من علي بن أبي طالب، بل لأنه برهن، لو برهنت الأحداث، على أنه كان أفضل منه، إذ استطاع انتقاذ دولة الإسلام من الاغتيال التام، بل إنه جدد شبابها باستتابة الفتوحات... الخ. وإذا كان عطف للوثائق السنية على علي بن أبي طالب كبيراً وعميقاً، ليس فقط لأنه ابن عم النبي (ص) وزوج ابنته، بل أيضاً لسلوكه المستقيم وحقيقته الإسلامية النادرة للثال، فإن «الحقل السياسي» عند أهل السنة عموماً لا يهيئ اهتمامه وتأمله من التردد الذي طبع سلوكه السياسي، خصوصاً زمن الفتنة وحين التحكيم. وقد يكفي كمثال على ذلك ما قاله الحسن البصري عميد «أهل السنة والجماعة» عن علي بن أبي طالب وقبوله التحكيم، قال: «لم ير لمير المؤمنين علي رحمه الله يصرف البصر ويساعد الظفر حتى يحكم. فلم تحكم والمحق معك؟ ألا تخفي قديماً، لا أيا لك، رأيت على الحق»^(١) ومع ذلك فالصير السني لا يتردد في الاعتذار لعلي ولغيره من الصحابة الذين تركوا الأمور تتطور إلى تلك الحالة من الفوضى التي نجم عنها مقتل عثمان وما تلاه من حروب أهلية^(٢) ومهما يكن فقد تعامل أهل السنة مع النتيجة التي أسفر عنها الصراع بين علي ومعاوية على أساس المبدأ القائل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون» ومن هنا نظروا إلى «ملك» معاوية من الجوانب الإيجابية فيه: فلقد استطاع معاوية أن يلم وشمل المسلمين، وأن يبني دولة قوية وأكثر من ذلك. «كان حليماً وفوراً ركباً سدياً في الناس كريماً عادلاً شجاعاً»^(٣). ومن دون شك فإن العقل السياسي السني عندما يمدح معاوية بهذا الشكل إنما يفعل ذلك قياساً مع بعض الملوك والحكام الذين جاءوا بعده وليس قياساً على سلوك أبي بكر وعمر. وما له دلالة في هذا الصدد أن الحديث الذي ذكرناه في مستهل هذه الفقرة ترويه المصادر السنية أيضاً بالصيغة التالية: قال النبي (ص): «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وعلافة، ثم كلبي ملكاً حذوياً ثم كلبي عتوراً وجبرية ولسداً في الأرض، يستحلون الحرير والعنبر والعصود ويرومون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل»^(٤).

هل نعمل هنا على إعادة الاعتبار لمعاوية؟

الواقع أن مثل هذه الشواغل بعيدة عن حقل تفكيرنا. نحن ننظر إلى الماضي كما كان، لا من منظور وليس في الامكان أبدع عما كانه ولا من متعلق وما كان ينبغي أن يكون». إن موضوعنا يفرض علينا أن ننظر إلى الأحداث التاريخية من المنظور الذي يلتزم به عنداتها ومضامينها. وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولاً وقبل كل شيء، فإننا مسجل أن «ملك» معاوية كان فعلاً «دولة سياسية» في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً إلى اليوم. ونحن عندما نصف «ملك» معاوية بأنه «دولة سياسية»

(١) أبو القيس محمد بن يزيد اللبدي، الكامل (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٣٦.

(٢) انظر نموذجاً من هذه الاعتبارات لعلي والصليبي في: ابن كثير، نفس المرجع، ج ٧، ص ٢٠٦.

(٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢١.

(٤) نفس المرجع، ج ٨، ص ٢١.

بأن لا تقصد بذلك تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية، من الذناء والخلم والقنوة على المفاوضة وما يعرف بـ «شجرة معاوية»، فإن هذه المظاهر، على أهميتها وديناميتها من الناحية السياسية، تبقى مما ينتمي إلى السلوك الشخصي وليس إلى بنية الدولة. إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محك وبمعل المتطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ «المجال السياسي»^(٧)، إن هذا لا يعني، بصورة من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة «القبيلة إلى دولة «الطائفة المستنيرة» (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك «دولة المؤسسات» على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة (القبيلة والصيغة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت «الصيغة» تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كمنظف أيديولوجي، كما سنرى بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع «ملك» معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة، كما سنرى في الفقرات التالية

- ٢ -

يقول ابن العربي الفقيه الأندلسي الملكي المتشدد: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، ولي صدر الإسلام، هم القليل والرعية هم الجند، فطرد النظام. وكان العوام القواد قريباً والأمراء قريباً آخر ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة ونضاه السنين، فصار العلماء قريباً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فصاروا الأمور»^(٨). ينطوي هذا النص على ملاحظة ذكية تعبر أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل في بنية الدولة والمجتمع في الإسلام، وفلك بالانتقال من «الخلافة إلى «الملك». وإذا نحن أردنا أن نعبّر عن مضمون هذا التحول بتوظيف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص يمارس فيه السياسة كسياسة، ولكن ذاتياً ضمن فعل المحددات الثلاثة.

كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع: أمراء هم قواد الجيش وعمل رأسهم أمير المؤمنين وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان، من جهة، وقاضل مجتهد، جميعها تقريباً، من جهة أخرى. وبما أن هذه الفتوحات كانت جهاداً من أجل نشر الدين الجديد فلقد كان الأمراء / القادة العسكريون رجال دين في نفس الوقت، فلم يكن الفسح لدائمه بل من أجل الدين ونشره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالجند كانوا هم الرعية، لأن الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً من فرقة عسكرية تنتمي إلى جيش يدير نظامه ونظام

(٧) انظر للنحل العام لهذا الكتاب.

(٨) ذكره أبو عبد الله بن الأرقم، ينال في طالع الملك، تحقيق وتعليق علي سمي الشار،

٢ ج، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: مشروقات وزارة الإعلام، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٢٩١

حياته عن المدنيين بل كان الحادي هرداً في قبيلة مجنعة ككل، كانت مجتمعاً «مديناً» يفهم بالمعنى.

في مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الحرم الاجتماعي ولا في قاعدته. ففي القمة كان الأمراء عليهم في نفس الوقت (أي رجال دعوة دينية، من أمير المؤمنين إلى أمراء الحيوش وعمل الصدقات...) لقد كانوا جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وماسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه ملتصبون بالحكم والتوجيه. فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وعناية له. أما في «القاعدة» التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة العهد بالإسلام جندب بصورة حامية وتحت إمرة رعياتها، كما بينا قبل، فلم تكن تتوفر على مجال يمكن أن تمارس فيه السياسة بحرف، بل ولا حق باستقلال نسبي، عن الدين. لقد كان الدين والسياسة يمارسان معاً في «القبيلة»، بواسطة «رعيها» ومن أجلها. وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء، بين الدين والسياسة، في القمة، وبين الرعية والجندب في القاعدة، جعل «الظلم» في المجتمع مطرداً، في القمة كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة الكلمة لـ «القبيلة» وحدها، وقد كانت جندب ورعية في آن واحد. وبعبارة أخرى كانت دولة الخلفاء بدون مجال سياسي، لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة، دولة «التزبيل»، وعندما انتقلت من «الغزوات» المحدودة إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ «التزبيل».

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. لقد كان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره، هو انتصاراً لـ «أهل الجهاد». والعناء في الأعمال والوظائف وعلى أهل الاجتهاد، ولجهد بها. وباصطلاحها الخاص لقد انتصرت «القبيلة» على «العقيدة». في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر (بوصفها رمزين) وفي القاعدة انتصرت «فريش» على «البنية». وهكذا حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة» فاتفصل في شخصه «الأمير» عن «العالم»، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار «الأمراء» فريشاً و«العلماء» فريشاً آخر. هذا في القمة، أما القاعدة التي كانت تؤطرها «القبيلة» فقد انقسمت من الغنة إلى معسكرين: معسكر فريش، ومعسكر «العرب» (من اليمن وريضة) وعلى رأسه علي، وبينهما أفراد وجماعات فرقت اعتزال الفتنة. ويتصلر معاوية صلات القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها «الجندب»، وقد بلغ تعدادها مئتين ألفاً، أما المحصنات التي قاتلت معه فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت «رعية». وهكذا انقسمت «القاعدة» بدورها إلى جندب ورعية.

هذا التطور الهام، بل التحول الجذري، الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي ودولته مع معاوية لم يحصل مرة واحدة ولا بصورة عفوية تلقائية، بل لقد كان محصلة لجملة من التحولات ولعدد من العوامل. وحينما هنا أن نتعرف بشيء من التفصيل على هذه وتلك

أ- إذا نحن نظرنا إلى هذا التطور من الزاوية السياسية للمحص، أي من حيث كونه نتيجة «قرار سياسي» اتخذته معاوية عنه، فإننا نجد أن عملية الفصل التي تمت على مستوى القمة بين «الأمراء» و«العلماء» كانت نتيجة اختيار احتباره معاوية بوعي حينها أعلى لكل وصوح عن الأسس الذي قام عليه حكمه وعرض عزمه على مواصلة السير في نفس الاتجاه. لقد علم المدينة في أول السنة الأولى من ولايته (عام الجماعة ٤١هـ)، وأهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية (مدينة الرسول والصحابة... الخ) وألقى فيها خطاباً وضع فيه النقاط فوق الحروف دون موازية ولا لبس. قال القرطبي: «ما قدم معاوية المدينة عام الجماعة فلقه رجال فريش فقالوا: الحمد لله الذي أعز بصرى وأعل كعبك»، فوافقه ما ردد عليهم بشي، حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، صلى الله ما ولدتها بحجة علمتها منكم ولا مرة يولاني، ولكي جالبتكم بسمي هذا مخالفة. ولقد رصيت لكم نصي عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] ولادتها عن عمل عمر فنزعت من ذلك ماراً شديداً، ولادتها مثل ثياب عثمان [وفي رواية أخرى: ضابت علي، فسلكت به طريقاً لي ولكم فيه منعة. سواكلة حنة ومشرقة جيلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولا اله إلا الله لا أحسن السيف علي من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستضي به الفأل بلسانه قد جعلت ذلك له دبر أفنى رجت قدسي. وإن لم تجدوني كنوم بحكمكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا واد عنى، وإذا قل أحمى، وإياكم وللفتة فإنها تعدد المعيشة وتكدر الصحة». ثم نزل...»^(٩)

واضح أننا هنا أمام «خطاب» جديد تماماً بشأن «قطيعة»^(١٠) على مستوى الخطاب السياسي، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشعر السائد من قبل هو: «الممل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر». فحول هذا الشعار، بل الشرط، دار النقاش بين «أهل الشورى» يوم كانوا يصعد اختيار واحد منهم خليفة يحلف عمر بن الخطاب. لقد رفض علي بن أبي طالب أن يلتزم لعبد الرحمن بن عوف الذي تولى إدارة الشورى بخير العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ورأى أن سيرة أبي بكر لا تلزمه بينما قبل عثمان الشرط كما هو، عابسه عبد الرحمن بن عوف وتبعه الناس^(١١). وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ عليه تمسك به الثوار، وقد لأمه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر وبالحملة كان «الافتداء» بسيرة أبي بكر وعمر، ملازماً له «الممل بكتاب الله وسنة نبيه» ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون إعلان الالتزام بهذا الشعار كاملاً، ولم

(٩) أحمد بن محمد بن عبد ربه، المعتمد الفريد، تحقيق محمد سعيد العربي، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

(١٠) تكرر القول إنما يستعمل لفظ «القطيعة» لا بالمعنى اللغوي الدارج الذي يجد العلماء والمعادون. الخ، بل بالمعنى الأسيولوجي المعاصر الذي مقصوده أن اللاحق من المعارف والنظريات غير متي عن السابق ولا تابع له بل هو يحصل عنه ويبتكر على مرجعية جديدة ويترك أفاق أخرى جديدة كذلك. هذا المعنى لا يحمل أي تقويم معنوي أخلاقي بل هو نوع من التعبير عن التطور الحاصل نصيراً موضوعياً.

(١١) انظر الفصل الرابع، فقرة ٤.

يكن أحد يستطيع معارضة أمر من الأمور دون ربط ذلك بـ «الخروج عن سنة أبي بكر وعمر».

أما مع معاوية فإنا أمام خطاب آخر جديد تماماً. خطاب لا يعلن، وربما لا يصبر كذلك، الاعراض عن «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام سنة أبي بكر وعمر ولا حتى بـ «سنة عثمان»، لا لأنه يطعن في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به^(١٢). ولهذا نجده يقترح «عقداً» آخر جديداً، عقداً «سياسياً»، يقوم على «المنفعة»، على «الواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة»، أي على «المشاركة»، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: «الغنيمة». ليس هذا وحسب، بل إن معاوية يلتزم في هذا «العقد السياسي» بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من «الليبرالية»: أنه يسمح بحرية الكلام ولا يصبره في شيء أن يتكلم الخاقدون عليه أو المعارضون لسياسته بما قد ينفس عنهم، فهو يجعل «دبر أذنه» وتحت قدمه ذلك النوع من الكلام الذي «يستغني به» قائله. إنه لا يلتفت إليه، بل يترفع عن الرد عليه، وبالتالي فهو يلتزم بأن «لا أحل السيف على من لا سيف له». وفي كل ذلك لا يدهي أنه سيتمكن من إرضائهم كل الرضى، بل يطلب منهم أن يتعاملوا معه بـ «واقعية» مثل واقعته هو: «فإن لم يجدوني خبركم ظني خبر لكم ولاية» وإن لم تجدوني اليوم بحكمكم كله فاقبلوا من بعضه^(١٣).

ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى في هذا «العقد السياسي» الذي يقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، هو هذا النوع من «الليبرالية»، على مستوى حرية التعبير، الذي التزم به معاوية. لقد كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على صوته الخلفاء الأمويون صموماً، يقوم على ما يلي. قولوا ما شئتم ولن أئذبحكم إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل. وقد عبر معاوية عن ذلك عندما وألف له رجل فعلم منه غليل له الملم من هذا^(١٤) قال: «لبي لا تحول بين الناس وبين أنفسهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطتنا»^(١٥) ولذلك كان يستقبل خصومه السياسيين من علويين وغيرهم ويستمع إلى مقدمهم الذي كان يكسي أحياناً طابع الهجوم المفصود ومع ذلك كان يصرفهم بهوء بل ويجعل لهم المطاء. لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد بل بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه و«شجرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً ولا أصبح سبي حيث يكمن سوطي، ولا أصبح سوطي حيث يكمن لسفي، ولو أن بني وبين الناس شجرة ما انقطعت قبل وكبت ذلك^(١٦) قال، كنت إذا عدوها خليتها وإذا عدوها منعتها»^(١٧).

(١٢) في النص الذي أورده ابن كثير عن غبطة معاوية أنه قال بعد أن صرح بأن نفسه تنصر من الإعتقاد بغيره أبي بكر وعمر وعثمان: «ومن جلد على أعقابهم هيهات أن يدرك فضلهم أحد من بعدهم» ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٥.

(١٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الديلمي بن قتيبة، حيون الأخبار، ج ٢ في ٢ (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٩.

(١٤) من المرجع، ج ١، ص ٩.

والمرويات عن معلوية، من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع «السياسي» لحكمه، هي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في مجلتها ويعبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين ومعهاء وغيرهم موضوع «كلام» ومناقش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولاتهم وأنصارهم إلى الدخول عليها بـ «كلام» مضاد، فربطوا القوة والعلوية اللتين اتزعزعا بها السلطة بإرادة الله وسابق عهده، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك أيديولوجيا جديدة («عقيدة») اتخذوا منها غطاءً لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار «الليبرالية» الموروثة من «سياسة معاوية»، لقيام أيديولوجيا مضادة بشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلاً، كما سرى في فصل لاحق.

على أنه إذا كان لـ «العقد السياسي» الذي اقترحه معاوية وطبقه بصورة واسعة، على الأقل في مجال «المواكلة» والاشراك في «الفتنة» (= العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم المسلمين مسلك المعارضة السلمية هذا النوع من «الليبرالية» قد فتح الباب أمام قيام مجال سياسي تجار من فيه الحرب ضد الأمير بواسطة «الكلام»، أي السجال الأيديولوجي، فإنه لا معاوية ولا خلفائه من بعده استفسوا من «القبيلة». نعم لقد مارسوا فيها «السياسة» كما سرى ولكنهم لم يعملوا على تجاوزها والمجال السياسي لا يستحق هذا الاسم إلا إذا كان هناك اختراق لـ «القبيلة». وقد حصل ذلك فعلاً، ومد عهد معلوية، ولكن لا من طرف هو من طرف خصومه ومن هنا العامل الثاني في انشاق المجال السياسي في الدولة الأموية

ب - بالرغم من أن الذين ثاروا على هناك قد فعلوا ذلك في إطار «القبيلة» (هروب اجنوب ضد عرب الشمال، وبيعة ضد مضر - انظر الفصل الرابع، المقرة ٧) فإن كونهم من قبائل ويطلقون مختلفاً ومتنافسة قد اضطرهم إلى البحث عن رابطة أعلى من رابطة «القبيلة» وبما أن المعارضة للأمويين، وبالتالي لـ «قرش» كان رمزها هو علي بن أبي طالب، وبما أن هذا الأخير قد نشأ مد صباه في بيت النبي (ص) وكان من أوائل المسلمين ثم صار زوجاً لابنته فضلاً عن كونه ابن عمه، فقد جعلوا من هذه العلاقة قرابة «روحانية» تتجاوز النسب وتسمو عليه ومن هنا شكل الارتباط بعلي، أي التشيع له، أول مظهر من مظاهر اختراق «القبيلة» وإذا أضفنا إلى هذا ذلك الدور الذي قام به أصحاب علي من «السائقين الأولين»، خاصة المستصممين منهم كعلاء وأبي ذر والقداد... الخ في خلق تيار من المعارضة يتحرك باسم «العقيدة» (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) - وحل العسائين فيه من «البراء» الذين كان معظمهم من «اللامتئين» (= خارج القبيلة - موال، حلفاء...) - وأحد ما يعين الاعتبار كذلك الدور الذي بدأت تلعبه فكرة «الوصية» التي بشرتها السبئية، إذ حمينا بين هذه المعطيات كلها أدركتنا كيف أن «القبيلة» كانت تعرض لاختراق حدي، خاصة في معسكر علي بن أبي طالب، سواء في حياته أو بعده وفاته - لقد تحول هذا المعسكر، مع انتصار معاوية إلى «دعية» وهكذا يمكن القول إنه ينشأ «قبيلة» تقاوم معمرها كاملاً

على مستوى «الأشراف» ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مفعولها في صفوف الرعية، وفي المجتمع المدني بصفة عامة - كما كان في تلك الوقت وكما ستحدث عنه بعد قليل - كان قد أخذ يحف بدرجة كبيرة. وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تتلون بالوان هذا المجتمع المدني النائي والمتنوع، وتتحرك في إطار مجال سياسي في طور التشوهد بدلاً من التحرك في إطار «القبيلة».

ج - ومع أن الخوارج الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأهم «أعاريب بكر وتميم» كانوا واقعين تحت مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير «لا حكم إلا لله» كان في الحقيقة أكبر تحد لـ «القبيلة» منذ المرحلة الملكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة وأسمأ في أسس الحكم بصورة لم يسبق لها مثيل. ذلك لأنه صرح هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد محصوراً في إطار الفاصلة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل لقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحيطها مبدأ «الأئمة من قريش» إلى مجال النقاش السياسي / الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام.

وسأأخذ هذا الشعار، شعار «لا حكم إلا لله»، مضمونه السياسي والعمل عندما سيتمتع هؤلاء «الخوارج» من الرجوع مع علي إلى الكوفة عاصمته وتجهون، بدلاً من ذلك، إلى مكان يسمى «حروراء» حيث برلوا يتداولون في مصير حركتهم. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن اتفقوا على أن: «أبى الفتح ثبت بن ربيع النخعي وليه الصلاة عبد الله بن الكواء الشكري والأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١٥) ولم يمر إلا وقت قصير، جرت خلاله بينهم وبين علي محادثات ومفاوضات انتهت بالفشل، حتى ذهبوا بحركتهم إلى غائتها، إلى مبايعة أحد كبارهم بالخلافة هو: عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي. وهكذا فكما استندوا من قبل بإمرة القتال إلى رجل من تميم وإمرة الصلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) ها هم يستندون إمرة المؤمنين، أو الخلافة إلى رجل يمني. وهكذا ظهر الخوارج كتحالف «الأكبي» ضد قريش «القبيلة». وكان لا بد لهم لتبرير هذا «الخروج» عن قريش من إقرار مبدأ آخر يتجاوز مبدأ «الأئمة من قريش» فقالوا في البداية: الخلافة حق لكل عربي حر. وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عامل، حراً كان أو عبداً^(١٦).

وهكذا أثار الخوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أثرت من قبل. إن شعار «لا حكم إلا لله» قد صار يحمل مضموناً آخر عندما ترجم إلى الشعار «الأمر شورى والبيعة لله»

(١٥) أبو جعفر محمد بن حريز الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ١٠٨.
(١٦) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ١ (القاهرة: مؤسسة الخبي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١١٦.

وجعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم إلى مبدأ «الخلافة لكل مسلم عاقل»، وهو المصموم الذي انتقل بمسألة الحكم من إطار «القبيلة» إلى مستوى «العقيدة»، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحافة خلال مؤتمر سقبة بني ساعدة، حيث طعن حجج «القبيلة» على الحجج الأخرى (المفصل الرابع) وهذا النوع من التعالي بالنسبة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، فصايا الكفر والإيمان والجنة والنار طرْحاً جديداً تُوْطِرُه خلفيات سياسية كما سري بعد.

هناك إلى جانب هذا الدور المباشر، الذي قام به الحوار في جهر السلس على التكبير في أسس الحكم من وجهة نظر الإسلام، وفي إعطاء القضايا الدينية مضموناً سياسياً، دور آخر غير مباشر لا يقل أهمية. يتعلق الأمر هذه المرة بذلك الضغط العسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قبلها إلى سقوطها. وهو ضغط كان يهدد كيانتها، الشيء الذي دفعها إلى مهادنة القوى الأخرى التي وصلت بممارسة الحرب بواسطة الباس، مهادنة وصلت في كثير من الأحيان إلى حد الاسترضاء. وهذه مسألة يجب أن نوليها كامل الاعتبار. هـ «الليبرالية» النسبية التي طبعت سلوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين العسكري والديني والسياسي، لم تكن راحمة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دس به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضاً من أجل حصر حركة الحوار في إطارها الضيق، سواء على صعيد «القبيلة» أو على مستوى «العقيدة». ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منها التنفيس الضروري والذي لا بد منه لـ «الحجج» النحبة الدينية والفكرية حتى لا تتحرق في «الثورة الدائمة» التي أشعلها الحوار ويقفوا غلصمين لها إلى آخر أيامهم، التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين وبطبيعة الحال لم يكن يتردد الأمويون، من فيهم معاوية، في التثبُّت بأفراد هذه النحبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من «القول» إلى «العمل» أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك، كما فعل معاوية بحجر بن عدي وجماعته الذين أصروا على لمن معاوية في المساجد، رداً على لعن الأمويين لعلي بن أبي طالب والذين تطورت معارضتهم إلى صدام مباشر مع زياد عامل معاوية على الكوفة فاشهد عليهم سبب رجلاً شهدوا بأن حجر بن عدي الكندي «خلع الطعة وفارق الجماعة ولمن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجوع بدعوى أن يكت البهة وجمع أمير المؤمنين معاوية». وقد بحث بهم زياد إلى معاوية الذي أعلمهم ببيعة^(١٧)

د- ولا بد من الإشارة هنا، ونحى بصدد استعراض العوامل التي ساعدت على انشقاق ذلك المحال السياسي لأول مرة في دولة الإسلام، إلى دور أولئك الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفاً محايداً في الصراع بين علي وخصومه. وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ولما بويغ علي تخلف عن بيعته عدد منهم على رأسهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وجماعة من قريش هرب بعضهم إلى مكة^(١٨)

(١٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٢

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٢ ج (بيروت - دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٣، ص ٩٨، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٢٧.

وتجمع المصابير على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص وعمر بن مسلمة وآخرين تأخروا مدة عن بيعه علي. وعندنا لرباد هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والرسير منعتوا من السير معه أو معهم. تقول الروايات إن طلحة والزبير طلبا من ابن عمر الخروج معهم فامتنع وقال: «إني أرى من أهل المدينة فيك يجتمعوا على التبرؤ مني وإن اجتمعوا على القعود أقعد»^(١٩) وعندنا أخذ علي ينهياً للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتأقلاوا، فمات إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلاً: «إنما لنا من أهل المدينة وقد دبر في هذا الأمر ففعلت معهم [البيعة]، فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يقعدوا أقعد»^(٢٠) واعتذر محمد بن مسلمة بقوله إن النبي (ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتل فيها المسلمون^(٢١) ورد سعد على عمار بن ياسر الذي بعث علي إليه «بكلام قبيح»^(٢٢). وفي مصدر آخر أن جماعة من الصحابة وكانوا في المازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا: نركبناكم ولركبكم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدما عليكم وأنتم تختفون فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة وعلمنا مصدقون، فمن لا تتبرأ منها ولا نعلمها ولا نشهد عليها، ويرجى أمرها إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم^(٢٣). ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل «المرجئة» الذين ظهروا في العصر الأموي كحزب سياسي محلي يعرف بهذا الاسم^(٢٤). ومنعوا إلى هذا الموضع فيما بعد.

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل حثان على الكوفة وكان علي قد أمره عليها بطلب من الأشتر. كان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعو أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهاى لقتال طلحة والزبير وقد وقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد. وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري فخطب وقال: «أيها الناس اطعموا فكنوا جرفوة من جرائم العرب يابوي إليكم المظالم وليس فيكم الخلف إلا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا إن الفتنة إذا أثبتت شئت وإذا أثبتت بيت شمرنا سيوفكم وقصدوا رماحكم وأرسلوا سهامكم وأظفروا أوتاركم وألزموا بيوتكم خلوا قريشاً. إذا أبوا إلا الخروج من حفر الحجرة وطرق أهل العلم بالأمرة. نرتق ونشعب صرغها، فإن فعلت فلا نصها سمع وإن أبت فعل أنفسها سمع منها عريق في أوتارها، استنصحنوني ولا تستنصحنوني والاطعموني يسلم لكم دينكم ودينكم»^(٢٥). ومع أن «القبيلة» تؤطر هذا

(١٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٢

(٢٠) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٥

(٢١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإسماعيلية والسيدية، وهو المصروف بتاريخ

الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥٢.

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢.

(٢٣) ابن عساکر، فكره: أحمد أمين، غير الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)،

ص ٢٧٩.

(٢٤) نفس المرجع. هنا ومنعوا لاحقاً إلى الكلام عن المرجئة وغيرهم.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٩.

لخوفه (قريش تقتل، فاستركها وشأنها نحن الذين لسنا من قريش)، فإن في هذا النص عبارة توظف «العتيلة» في حمل الناس على الجهاد - قريش فصلت «فراق أهل العلم بالإمر» - لقد عارق كل من الزبير وطلحة وعلي المنية وأهلها، وهم «أهل العلم بالدين» وفضلوا الإمرة فحاربوا الصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال. وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي والتي انطلقنا منها في هذه الفقرة ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء.

وقد تمرزت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة هائياً فودعت عبداً تابع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم الأمر إليه، لاعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس [3] الأطراف [المسارعة] وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقبائلوا بشعر بالعلم والعبادة... (٢٦)

ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الذي قام به رواية الحديث في حث الناس على اجتناب الانحراط في الصراع بين علي ومعاوية والتمزام الجهاد. وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. هي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتجاج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن: «يا أبا موسى لم تبط الناس عما غوط ما أردنا إلا الإصلاح ولا مثل لسير للزمن بخلاف ما عمل شي». فقال: صدقت يا بني أنت وأمي، ولكن المستشار مؤتمن سمعت رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة، القاصد منها غير من الفاسد، والظالم غير من الشافي، والمنافي غير من الراكب» (٢٧). وقد أورد البحاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحدو فيها النبي (ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مروباً عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحت الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: «خرجت بسلاحي لوالي فتن (يون علي ومعاوية) فاستقبلني أبو بكر فقال: ليس تريد؟ قلت: صرة ابن عم رسول الله (ص) قال: قال رسول الله (ص) إذا نواجه المسلمين بسيفها فكلامها في النار. قبل. فهذا القتل. فما بال الفتنة؟ قال: إنه لو لم تفل صاحبها» (٢٨). وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضع تلقي جميعاً في حث الناس على اعتزال الصراع واعتزال الصراع معناه، من المنظور الذي نتحدث عنه، اعتزال «العتيلة». واعتزال هذه الأخيرة يفسح المجال لرأي «الفرد» وبالتالي لشوء مجال تناقض فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار «العتيلة». إنه شكل من أشكال اختراقها.

هـ- ومن صفوف هؤلاء الذين اعتزلوا الفتن والفتن فضلوا الاشتغال به «العلم» مستبدون فئة «القراء» والمحدثين والتخصص... الخ وهي فئة أخذت تبرز منذ عهد معاوية

(٢٦) أبو الحسن محمد بن أحمد اللطفي، التمهيد والرد على أهل الأهواء والبدع (مخلاف مكتبة الخيبر بيروت - مكتبة المصنف، ١٩٦٨)، ص ٣٦. هذا وخيف اللطفي إلى نفس أملاء العبارة التالية: «مسموا بذلك معتزلة»، جاءلاً من هذه الجماعة القوية الكلامية المشهورة بهذا الاسم ويستعد إلى الموضع لاحقاً.

(٢٧) الطبري، خمس المراجع، ج ٢، ص ٢٦.

(٢٨) البحاري، صحيح البخاري (بيروت: علم الكتب، [د.ت.ج.])، ج ٩، ص ٩٢.

كموه اجتماعه تغطي ما احترام الناس ويخصها الخليفة بالمطاء، وكان أعصابها يربطون فيها بينهم يروى المهمة (قراءة القرآن، التعلم، الوعظ، القصص... إلخ) التي تعبرها روابط المصنعة (عطاة الخليفة خاصة)، وهي روابط متصلة عن إطار القبيلة. لقد استقطبت هذه المنة عدداً من العلماء والأشراف والتحق بها عدد من اللوالب، إما رغبة في التعلم وإما مدافع لمصلحة. ولقد كان لمنة «القراء» دور سامي بارز في كثير من الأحداث، تناصر تلوثة هذه الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك، لا عن معول «القبيلة» بل عن حوافز دينية لو «اعتبارات مصلحة»^(٢٩). انضف في هذا الإطار ما كان مجمع به العصاة من استقلال ومن معاوية وحلال العصر الأموي عموماً. إن ظاهره «صار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر» كان له معول إيجابي جداً في استئصال القراء والقبضة وأصحاب المعتيا. لقد دمر القضاء في عهد بني أمية بمرزوق الثقب الأول أن القاضي كان يحكم بما يوجب إليه اجتهد، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي تعيد به القضاة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بنفسه من الكتاب والسنة أو الإجماع أو يجتهد في الحكم اجتهداً. الثانية أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بمهول الدولة الحاكمة وكانوا مطلقين التصرف وكلمتهم نافذة حتى على الدولة وعيال الخراج^(٣٠).

ومن الفئات الدينية التي ظهرت في العصر الأموي كقوة اجتماعية منفصلة عن إطار القبيلة، وكان لها دورها في الأخرى في قيام مجال سياسي / ديني مستقل عن هذه الأخيرة، فئة العبادة والزهاد، بعضهم من الصحابة وبعضهم من التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة للقرآن والسنة فانكروا على العبادة مفضلين شطط العيش زاهدين في الدنيا وريثتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بنفسه الأبياء وأخبار «الصالحين»، فكان منهم وعاط وقصاص لعبوا دوراً هاماً في تشكيل مجال العامة، الديني والسياسي، خصوصاً وكان منهم من كان مستقلاً نوعاً ما عن الدولة، رغم محاولة هذه احتواء هذه الفئة، بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل أبو ذر الغفاري وعادة بن الصامت وأبو الدرداء حين كان معلومة والياً لميثاق على الشام، وقد ترك هؤلاء أنبأها وأشياءها وأصلوا العمل بالطريقة نفسها^(٣١).

- ٤ -

على أن العوامل التي ذكرنا، من «سياسة معاوية» ودور الخوارج الفكري والمسكري ودور معتزلة العنن من قراء وقضاة وقصاص وعباد وزهاد... إلخ، ما كانت لتؤثر في تأثيرها الإيجابي في قيام مجال سياسي غامض فيه «الحزب» ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على

(٢٩) صلاح أحمد علي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٢)، ص ٤٤.

(٣٠) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣١) انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء العبادة والزهاد في: حسين مطران، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ١٠٩.

ساحته الفكرية فضائياً ايديولوجية لا تتسع لها «القبيلة»، علقة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع «القبيلة» وتنهياً لبرز كتيض لها، ذاتي وموضوعي، «طبقة» الموالي التي تضخم حجمها بالفتوحات فأصبحت تشكل، منذ أن «صار أحد عرب» والرعية قريباً آخر، الأغلبية في صفوف هذا الفريق الآخر: الرعية

كان اسم «الموالي» يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كحد للفتح فإن ما بقي منها في الديار أو في الكوفة والحيرة كانوا إما مجتئين أو «مقتاعين» في حكم المجتدين، فكانوا يعيشون جميعاً، في إطار «القبيلة»، من «العتيمة». عطاة وخراجاً هكذا تضاعف عنصر الثروة مع مجيال «القبيلة» ليكون الناتج سلوكاً أرسقراطياً/ قبلياً قوامه النظر باستعلاء إلى هؤلاء «الموالي» الذين «جاءهم العرب بالإسلام لينقلوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور»

نعم، كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، ولكنهم، من الناحية الفعلية الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواسر سياسية، أطنبت بعض المصادر في إبرارها وذكر أمثلة منها. ومع أن كثيراً ما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات «خاصة» وهي على العموم أشبه بوضعية الخدم في المنازل اليوم، خاصة الخدم والأسويين، في الخليج، فإن الدلالة الاجتماعية هذه «الحالات» تفرض نفسها فرضاً. من ذلك مثلاً أن رجال الأرسقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي (وهل يعملون اليوم؟) كما أن السلطة الأموية لم تكن تعينهم في مناصب القضاء - إلا نادراً - بله المناصب السياسية. وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الأرسقراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا حل مستوى للمعاملات الاجتماعية. «كانوا لا يكتبون» (العرب) بالكى ولا يدهونهم إلا بالأسيا، والألف ولا يشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن همروا طمناً فأسوا حل رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسه ورضاه وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يحس على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدهونهم يصلون على الحسان إذا حضر أحد من العرب»^(٣١) يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرسقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من المولى يصل به، ولما تعجب الناس من ذلك قال «إنما أريد أن لتواضع لله بالصلاة خلفه» ويقل إنه كان «إذا عرب به جئزة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: وإنوماء وإذا قالوا: عربي، قال: وبطناء وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويضع ما يشاء»^(٣٢). ولم يكن هذا السلوك الأرسقراطي خاصاً برعفاء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً حتى عهد من عرفوا بالرهدة والصوى من ذلك ما يروى من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالي «كفر الله بك مثلك»، وكان هذا المولى قد قال له فل ذلك. «لا تكفر الله لتلك» فلما سأل أحدهم ذلك الراهد وقال له: «أهدمو عليك وتدمو له» قال: «نعم، يكسبون طرقتنا ويغززون عهنا ويحكون ثيابنا»^(٣٣)

(٣٢) ابن عبد ربه، العقد الفرید، ج ٢، ص ٣٢٦

(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٢٦

(٣٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٧

كانت الارستقراطية القبلية ومن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعلوها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: «إن الحق - يوجد - في الحياطة والعلمين والعزائين لأنها صناعات أهل العمة» وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق به «القرشي»، وهو من «أشراف» القبيلة. كانوا يقولون «ليس يليق بعرشي أن يشرق في شيء من العلم إلا علم الأحرار»، أخيل العرب وأيامهم وحكاياتهم وكذلك كان الحال. فبما كانت ارستقراطية «القبيلة» تعيش من «العيمة» وتجمع من العبيد والعطاء ثرواب هائلة وتحيا حياة مدخ وترف كان الموالي عرومين من أي نصيب في «العيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جوداً. لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والعلاحة والتعليم.

ويبدو أنهم أدركوا منذ وقت مبكر أن المجال الوحيد الذي كان بإمكانهم أن يكسبوا منه مرتبة اجتماعية محترمة، وبالتالي نوعاً خاصاً من «السلطة» هو ميدان «العلم». وهكذا أنكب كثير منهم على التفقه في الدين وجمع أخبار النبي وأصحابه. ولم يمر وقت حتى أصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة. يذكر ياقوت الحموي في معجمه: «وبه لما مات العبدلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى». ثم أخذ يستمر من فقهاء مكة واليمن والبيامة والبصرة والكوفة ولشام وخراسان فوجدتهم جميعاً من الموالى، ولم يثن عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فيها عربياً، وهو سعيد بن المسيب. وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمنزلي والتاريخ إذ كان جميع الدين اشتملوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموالى. وعندما عرفت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالى، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، حل تعلم اللغة العربية وأدائها فكانوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية... الخ.

وللجانب هذا التطور النومي الذي جسده في صفوف الموالى الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة «واخذوا العلم منهم» وصلوا يثبونه في الجيل التالي، كان هناك تطور كمي حائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضائق الارستقراطية القبلية وتهددها. ففي الكوفة مثلاً كان الموالى من الكثرة بحيث إنهم أخذوا يزاحمون «أشراف العرب» على المنصب الأول في المساجد. وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب. فقد روي أن الموالى شعلوا بالنسج الصفوف الأولى ولما دخل علي بن أبي طالب ليصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: «لقد غلبتنا هذه الخمراء [= الموالى] على القرب منك يا أمير المؤمنين». وتحكي الرواية على لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالى من القوة والغلبة فتسبب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج ورد عليه بقوله: «من عديري من هؤلاء الضباطة [= الرجل المنطوق] يطالبونني أن أبعث قوماً قرحم الله. والله ليصربكم على الدين عرباً كما صرسموهم عليه يوماً».

ذلك ما حدث بالفعل، فقد «خرجت عصاة من الموالى لميرهم ليو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبي حارث بن كعب، وكانت أولى غزوة خرجت فيها للموالى [سنة ٤٣هـ] فبعث إليهم للميرة رجلاً من بيته فناداهم: يا معشر الأعاجم، هذه العرب [= الخوارج] قاتلتنا على الدين فما بالكُم قتلوه... إنا سمعنا

قرناً عجباً جدي إلى الرشد فامنا به ولن نشرك بربنا أحداً وإن لك بعد نبينا للناس كاهن ولم يزوه به لم يجمعه حكراً لأحد] فخلطهم حتى قتلهم^(٣٥). واعتصموا خرج ابن الأشعث وعبيد الله بن الحارود على الحجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم: «أنتم علوج وعجم وقراكم لولى بكم» فزعمهم ونص جمعهم كيف أحب وسبرهم كيف شاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه^(٣٦).

أما في الشام نفسها، مركز الدولة، فقد بلغ صددهم من الكثرة درجة أدخلت الرعب على معاوية ففكر في قتل بعضهم، إذ يروى أنه «دعا الأحنف بن قيس وسمره بن جب - وهما من دعاء العرب - فقال: إني ولّيت هذه الحمراء قد كثرت، ولواها قد طعنت على السلف، وكأنني أنظر إلى ربه منهم على العرب والبطالان. فقد رأيت أن أقتل شطراً وأتبع شطراً لإزالة الأسواق وعماره الطريق مما تسرون»^(٣٧). فأجاب الأحنف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد، مجتمع «القبيلة»، الذي صار يخترق من كل جانب باللواء وغيره، وقال: «أرى أن هي لا تصيب أخي لامي وبخلي ومولاي» وقد شاركهم وشاركونا في «السب»^(٣٨). فعدل معاوية عن مشروعه وإذا كان من «خائن الشك» أن يكون معاوية، وهو السياسي المحنك، قد فكر بجدي في «قتل شطر من لولى» فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه «الاستشارة» ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجراح طموحاتهم.

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة ٥٠ هـ مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكثفة بالفنح شرقاً. وقد تكاثر عدد الموالي والأعاجم فيها بسرعة، موالي فارس وخراسان إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة، إذ كانت كما هو معروف مركزاً تجارياً على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد صرقت موحاً من «الليبرالية» فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء لتكاليف الدينية مما سمح أثره على المستوى الأيديولوجي حيث متوغل هناك فكرة «الخبر» لتبرير السلوك «الاباحي» باعتباره بدوره قضاء وقدر غامضاً مثلما ستروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن المبادات والمرايض الشرعية ليست حراً من ماهيتها، كما سترى ذلك في فصل لاحق.

وأما على الصعيد السياسي المعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والعرق وكانت فيها مراكز لتكوين المذاهب، بعضها علمي في المساجد وبعضها سري في السراديب وبسوات بعض النساء ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرنا إليها قبل. وقد قتل الموالي بأعداد كبيرة في صفوف «الخوارج»، يد يقال إنه كان منهم في صفوف قطري بن الفجاءة، الثائر الخارجي الشهير من الأرقعة، نحو عشرة آلاف مقاتل وعثما نعا للهلب بن أبي صغرة لقتالهم خطب في حده قائلاً:

(٣٥) أحمد بن يعقوب بن جسر بن وهب البصري، تاريخ البصري، ٢ ج (بيروت: دار التراث للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣٦) ابن عبد ربه، حش للرجع، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٣٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٢٦-٣٢٧.

«إنكم قد عرفتم مدع هؤلاء الخوارج وإنهم إن قدروا عليكم فتوكم في دينكم وسفكوا دماءكم - والعوم بعد واحد، فإنما هم مهلككم وعيدكم. وعلم عليكم ونقص في أحسابكم ولذبتكم أن يعطيكم هؤلاء على دينكم ويظاوا حرككم»^(٣٨)

وعما يدل على ميلع التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبالمختصر في البصرة، ما يروى من أن الحجاج والي العراق لعبد الملك بن مروان كتب من مقر عمله بالكوفة إلى عامله بالبصرة يأمره بنفي الموالي النسطيين لأنهم حسب قوله «مفسده الدين والديار»، فكتب إليه عامله: قد نفيت النسط إلا من قرأ معهم القرآن وتعه في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: «إذا مررت كتابي هذا فذع من قبلك من الأتلاء ومن بين أيديهم ليقرأ صرعت من وجدوا بك عرقاً بطياً فطعموه». ويقول بعض المؤرخين إنه كان يحثي أن يضموا إلى الشيعة أو الخوارج^(٣٩).

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية بحسب لها الأمويون حسابها ويحشون انضمامها إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضددهم في «ثورة دائمة»، أو إلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاتلون الحكم الأموي تارة جهراً وتارة سراً إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من إسقاطه، لا شك أن بروز الموالي جعله القوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة «ليبرالية» نسبياً مع من كان يكفي في معارضتهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا تشهد الحياة الاجتماعية والمكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية، فمن جهة سيرداد دور الموالي في الحياة العامة وسيو صلون اختراق «القبيلة» إما بالحلف والوالاة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم كـ «خبراء» في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة - ومن جهة أخرى سبرز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلحق كثير من أعصانها بسلاط الخليفة وحاشية الأمر، وصك الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة - وهكذا سرى مجموعة منهم يبرزون كـ «انتيجنسيا» للعصر كله - العصر الأموي. هؤلاء الذين حملوا من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة» ضداً على «القبيلة» وايدبولوجيتها، فقادوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خلاصه القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي كانت تتألف أساساً من الموالي، حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تخترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من أروستقراطيتها وتضطرب بعض رعاها انقلاباً من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل إنها استطاعت أكثر من ذلك، أن تفتح المجال لقيام سخطيات ثورية، بعضها فشل وبعضها حقق نجاحاً ما يبسا استطاع فصيل من أن يفرد باسم «العقيدة» ثورة علانية على «القبيلة» ونظام حكمها - الثورة العباسية

ومع ذلك كله، فلا بد من التأكيد على أن المجال السياسي الذي عرفه العصر الأموي

(٣٨) للرد، الكامل، ج ٢، ص ١٩٢

(٣٩) الرابع الأصمعي، محاضرات الأديب ومحاورات الشعراء (ميرت - د ن ، د ت I) ج ١،

والذي لن يتقيد بفعل تصاغر العوامل التي ذكرنا وسمح بقيام الحركة التنويرية التي سورها بها
هنا، وستمود إلى الحديث عنها بتعميل في فصل لاحق، لا بد من القول إنه إذا كان هذا
المجال السياسي مجالاً قد مورس فيه نوع من الضغط السياسي فإنه لم يكن في يوم من الأيام
مجالاً يُصنع فيه القرار. لقد بقيت «القبيلة» هي صاحبة «الأمر» والدولة طوال العصر كله،
بل لقد نودت شأنها مع هوض، سلاسل النسب للقبائل وإحياء الآداب العربية القديمة من
شعر جميل وأخبار وأيام ونصص... الخ، مما عزز من حضور «القبيلة» في المجال
الاجتماعي الذي كان يحكم الرؤية في صفوف الارستقراطية القبلية. غير أن «القبيلة» في هذا
العصر كما في العصور الأخرى ليست سوى إطار تنظيمي «طبيعي» لا يقوم بدوره كمحدد في
الممارسة السياسية والمفكر السياسي إلا بتحريك من «الخيمة» وبحضور نوع ما من «العقيدة»
وسكون عليها أن تتصرف في العقدة التالية على طيبة الدور الذي كان لهذه المحددات
الثلاثة، وذلك في حدود ما يسمح به المجال المخصص لها في هذا الفصل

- ٥ -

أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة «القبيلة» في الإسلام فهذا ما يجمع عليه
المؤرخون القدماء منهم والمحدثون. وما يهمنا هنا ليس تتبع دور «القبيلة» في الأحداث
السياسية التي عاشتها هذه الدولة منذ قيامها حتى سقوطها، فذلك ما تزخر به كتب التاريخ
القديمة والحديثة. وهناك دراسات حديثة في هذا الموضوع أصبحت الآن مراجع كلاسيكية
معتمدة^(٤١) ما يمتنا أساساً، وموضوعنا «المفكر السياسي العربي» هو بيان الدور الذي قامت به
«القبيلة» كمحدد للممارسة السياسية في هذا العصر، بصورة اجالية عامة، بعيداً عن
الأحداث الجزئية. ولما كانت الدولة الأموية، كما بينا قبل، «دولة السياسة» فيكون علينا أن
نركز حديثنا على التماس الجواب للسؤال التالي: كيف مارس مفوضية والحلفاء الأمويون من
بعد السياسة في «القبيلة»؟

ولربما كان من المفيد هنا تفرير الواقع الاجتماعي التاريخي التالي ابتداءً: لقد كانت بنية
المجتمع والدولة في العصر الأموي بنية قبلية. هذا صحيح، ولكن فقط على مستوى الأسرة
الحاكمة وأهل القرائل الذين كانوا «الجنود» التي قامت عليه دولتهم. أما أهل القرى
وهم في الجملة السكان الأصليون في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب...

(٤١) منها حل سبيل المثال لا الحصر: يوليوس فلهورن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى
نهاية الدولة الأموية، ترجمة عبد الحادي أبو ريدة وحسين مؤنس، سلسلة «آل» كتاب ١٣٦ (القاهرة
لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨) فان فلويس، السياسة العربية والتبعية والاسرائيليات في عهد بني أمية،
تصريب حسن إبراهيم ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣) لويس ماسيون، خطط
الكوفة، ترجمة نقي الدين بن محمد المصممي (صيدا [د.ن.]، ١٩٤٦) علي، التنظيمات الاجتماعية
والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، احسان النمر، العصبة القبلية وأثرها في الشعر الأموي
(بيروت: دار البقعة العربية، ١٩٦٤)، ولانانس، دراسات حول خلافة سلوية، دراسات حول العصر
الأموي (بالفرنسية)

الح، وقد كانوا يشكلون الأعلى الساحة، ومنهم كانت القوة المتجهة، فلم يكونوا يدخولون في عداد «القبيلة». وإذا فـ «القبيلة» في العصر الأموي لم تكن تؤطر سوى العائدين العرب، وهم وحدهم كانوا «أهل الدولة»، وعلمه الساسة في «القبيلة» كانت تتم في صفوف هؤلاء وليس خلوهم. وإذا نحن أردنا أن نحسم المسألة نجساً فلنا. لقد كان هناك «جند»، هم العائدين العرب، أصبحت له دولة. فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند جند الدولة هذا سبباً كان الوصف في عصر الخلفاء الراشدين يختلف تماماً. كانت هناك دولة، هي دولة الدعوة التي أسسها النبي (ص) في المدينة وحلعه عليها الأربعة الراشدون، وكان هذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من المتطوعين من المهاجرين والأنصار ثم منهم ومن قريش وعبرها عن أسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جند عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنداً لدولة المدينة. غير أن الثورة التي قامت ضد عثمان وانتهت بالحرب بين علي ومعاوية قد غيرت الوصف تماماً. إن مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها «جيش»، والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فاستصر فريق علي فريق وأقام الفريق للفتن من هذا الجيش دولة. لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة كـ «دولة عسكرية» من نوع دولة بعثت أو الاسكندر، لأن الجيش الذي أقام دولته ومن الأمويين لم يكن جيشاً محترماً وإنما كان مجموعة من القبائل المجندة. والمشكلة السياسية الأولى في هذه الدولة / الجيش كانت تتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي / العسكري؟

لقد أجاب معاوية عن هذا السؤال في خطبة له بالمدينة في السنة الأولى من ولايته، خطبة حدد فيها «الثوابت» التي ستقوم عليها سياسته. قال: «إن الله ما ولّينا بحجة منكم ولكن جالستكم بسببي هذا المجادلة» واقترح عليهم: كما يسأ قبل، عقدنا سياسياً قوامه «المواكبة الحسنة والمشاربة الجميلة». إذن: أساس الحكم هو «المجادلة»، أما أسلوبه فهو: «المواكبة والمشاربة». تبقى مسألة الشرعية. فاللدولة على أية حال هي دولة الإسلام، به قامت ومن أجنبه كانت، وبدونه تفقد مبرر وجودها. وبما أن دولة الإسلام هذه قد قامت على يد قريش هو النبي (ص)، وبما أن أصحابه من بعده قد حسموا الخلاف بينهم على أساس «العرب لا تدبر إلا هذا الحى من قريش» فلقد كانت هناك شرعية تاريخية في دولة الإسلام إلى عهد معاوية أكد معاوية هذه الشرعية بحدوث «الأئمة من قريش». ومع أننا قد أوردنا قبل نص هذا الحديث (الفصل الرابع، الفقرة ٢) فإن سياق الخطاب هذا يقتضي ما الاتيان من جديد بعض ذلك الحديث لنمر فيه ما لم يكن السياق الذي أوردناه فيه من قبل يسمح به. جاء في هذا الحديث ما يلي: «كان محمد بن جبريل منكم يبعثكم الله بلغ معاوية، وهو عند في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو من العاص يبعثكم الله سيكون ملك من قحطان، مضى مطوبه تمام وألقى على الله بي هو الله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجلاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله، فأولئك جهالك، فليأتكم والأمانى التي تفضل أعطوا، فلي سمعت رسول الله (ص) يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعلوهم أحد إلا كبحه الله على وجهه، ما أقبلوا الدين»^(١)

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٥، ص ١٢

ثلاثة ثوانت بنى عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده - المجادلة، والمواكلة، والشرعية القرشية. وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه في هذه الفقرة: كيف مارس معاوية السياسة في «القبيلة»؟ هذا السؤال يجد جوابه في تفصيل القول في هذه الثوانت نفسها. لقد مارس الأمويون السياسة في «القبيلة» بالحناء والمواكلة والتمسك بالشرعية القرشية - ولما كانت «المواكلة» تدخل في باب «الغبية» فربما مشترك الحديث عنها إلى الفقرة التي تلي هذه، لنبدأ إذن بالشرعية القرشية

إذا نحن عندما الآن إلى نص الحديث المذكور قبل وقرأناه على ضوء المعطيات التي أدرجناها في الفصل السابق والتي تخص اليمس وكندة وحديث «القحطاني»... الخ لمكب أن يكتشف في روايته بعداً جديراً بالاعتبار هنا - كان الحديث يجري في المجالس - مجالس رجال الدولة وعبد الله بن عمرو بن العاص أحدهم - ويدور حول «القحطاني». «سيكون ملك من قحطان». لماذا؟ هل مجرد أن حديث «القحطاني» الذي لوردناه في الفصل السابق ينص على ذلك؟ ولكن هذا الحديث يربط ظهور القحطاني بقرب قيام الساعة، فهل كان عبد الله بن عمرو بن العاص يشعر بـ «قرب قيام الساعة»؟ يمكن أن نجيب بالإيجاب إذا فهمنا من «قيام الساعة» انتقال العقولة من قوم إلى قوم. ولقد كان هناك بالفعل، زمن معاوية، ما من شأنه أن يجعل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من رجال قريش على الشعور بقرب ظهور «القحطاني» المنتظر، وبالتالي انتقال الدولة إلى قومه أهل اليمس. ذلك أن معاوية كان قد أقام علاقة مصاهرة بينه وبين قبيلة كلب اليمية، إذ تزوج منها زوجته التي أنجبت له ولده يزيد، وكان سعيد بن العاص أحد كبار رجال دولة معاوية قد أصهر إلى نفس القبيلة. والمصاهرة التي من هذا النوع مصاهرة سياسية قبل كل شيء. ليس هذا وحسب، بل لقد كان هناك حلف سياسي حقيقي بين معاوية وقبيلة كلب اليمانية هذه، وكانت أقوى القبائل بالشام، حلف ينص على شروط «منها أن يمرض لهم - معاوية - لآلهم رجل اليمس (عطاء سرياً) وإن مات لهم ابن أو ابن عمه مكانه وهل أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وحقد من رأي منهم ومشورة»^(٤٢) فكانت النتيجة أن صارت قبيلة كلب اليمانية هذه صاحبة الدولة فظهر منها طموح إلى الاستئثار بالأمر والقضاء على المضرية - فبلغ معاوية يوماً أن أحد رجال اليمانية قال: «هست أن لا أضع بالشام أحداً من مضر بل هست إلا أهل حبوني حتى أخرج كل رومي بالشام»^(٤٣)

لقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعبر إذن عن مخاوف حقيقية عندما كان يحدث في المجالس أنه «سيكون ملك من قحطان». وربما كان هذا الحديث رسالة إلى معاوية الذي فهمها حق الفهم، بل لنقل إنه وعي هو أيضاً تلك الخطورة التي أصبحت تشكلها القبائل اليمية على ملك بني أمية صمد إلى تذكير هذه القبائل بمضمون العقد الذي أبرمه معها والذي ينص كما رأينا على أن يكون الأمر بعده لابنه، تماماً مثلما عمل على تذكير أهل بينه

(٤٢) أبو الحسين علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد علي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة - المكتبة التجريدية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩٥
(٤٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، الأغني، ج ١٨، ص ٦٩

لأمويين الذين لا يد أنهم قد تموهوا بما أثار خوف عبد الله بن عمرو بن العاص، تذكرهم بأثر الخلافة «شرعاً» هي في قريش لا في غيرهم. ومن هنا يكون الحديث الذي روى عنه بصري وعصموريين بحجر واحد: فهو يضع حداً لـ «الأماني» التي تصل أهلها، والخطاب هنا موجه إلى البيانية من جهة ويؤسس شرعية الحكم الأموي، من جهة أخرى، على ما ذكر أنه سمعه عن النبي من أنه قال «إن هذا الأمر في قريش...» وذلك يكون قد عمل على تبديد مخاوفهم. وقد تمرزت روايه معاوية هذه بروايه عبد الله بن عمرو بن الخطاب الذي يروي عنه أنه قال: «قال النبي (ص) لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم الناس»^(٤٤).

ولكني يعزى معاوية هذه الشرعية بما يجعل حداً لـ «الأماني» لدى أصحاب «المخططات»، وليرحم لهم عن وفاته لبود المقد الذي أبرمه معهم، حرك عامله على الكوفة المعيرة بن شعبة فعاده ليقول له «يا أمير المؤمنين قد علمت ما فعلت هذه الأمة من الفتن والاختلاف وفي عتقك الموت، ولبي أضاف إن حدث بك حدث كن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فاجعل للناس بعدك علياً يرفعون إليه، واجعل ذلك يريد منك»^(٤٥). ثم نظم معاوية بعد ذلك اجتماعاً دعا إليه أهل الحل والعقد في الأمصار وأمر أحد رجائه، الصحابي بن قيس الهجري، أن يكون أول المتكلمين في الاجتماع فيحط بـ «ما اقترحه المعيرة» ويتكلم رؤساء الوفود، بعضهم وافق على تعيين يزيد بن معاوية ولياً للعهد وبعضهم عارض، واحتتم معاوية الاجتماع بلهجة فيها تهديد، وانصرف الناس حاملين معهم الفكرة إلى بلدانهم، ثم كتب معاوية بها إلى عماله يطلب أخذ البيعة لابنه يزيد^(٤٦)، ثم ما لبث أن أعلن عن تعيين يزيد ولياً للعهد رسمياً، فس بذلك حصة صار عليها الخلفاء الأمويون من بعده كجزء من ممارسة السيادة في «القبيلة».

ولم يكتف معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام «الأماني» القططانية. بل لقد عمد إلى تأكيد الشرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لمكرة تفوق العرب بتفوق قريش فعندما وفد عليه وفد من العراقي وعيهم وعيم بني نعيم الأحص بن قيس، أحد رجائها المشهورين، قال معاوية مخاطباً الوفد: «مرحاً بكم يا معشر العرب، أما والله لئن فرقت بينكم الدهوة [الدهوة إلى علي، والدهوة إلى معاوية] فقد جمعتمكم الرحمن إن الله اعطاكم من الناس ليخترنا منكم»^(٤٧). وقال في مناسبة أخرى: «إلا أن دروع هذا الحلي من قريش اختارهم من العرب للتشايكة لرحابهم تشايك السبع الذي إن دعبت حلقة من فرقت به أربع ولا تزال السيوف تكثر مذاقة دم لحوم قريش ما بقيت دروعها معها وشدت طائها عليها ولم تترك حلقة منها، فإذا خلعت منها، فإنها كانت السيوف جرداً»^(٤٨).

الشرعية لقريش، ليكن ولكن لماذا بولاية دون غيرهم من قبائل قريش؟ لنستمع إلى معاوية يجيب عن هذا السؤال عندما ذهب إلى المدينة يريد اقناع عبد الله بن عباس وهذا

(٤٤) الخطري، صحيح فليخري، ج ٥، ص ١٣

(٤٥) ابن قتيبة، الإمامة والسيرة، ج ١، ص ١٦٥

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٦٦، وابن عبد ربه، العقد المفرد، ج ٣، ص ١١٨

(٤٧) أحمد ركني صعوت، جبهة غطف العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٦٥

(٤٨) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٤٥

لله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر الذين كانوا قد امتنعوا عن مبايعته يريدون أيضاً أن يعهد، قال لهم: «لقد قلتم وقلتم. وأنه ذهبت الآلاء ونقيت الأساء، فليبي أحب إلي من أبائهم مع أن أبي ابن قلوثموة وجد مقالاً وإنما كان هذا الأمر لي عبد مناف لأنهم لم يول رسول الله، فلما مضى رسول الله (ص) ولي الناس أباه بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنها ساروا بسيرة جيلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الزبير باب ما أمر عمر [=] لاسي لباً من بني عبد مناف» فلما أبنا عني هذا [عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر] فليسا يحلجان من الراي إن شاء الله^(٢٩). إنه منطلق «القبيلة»: «الأقرب فالأقرب» الخلافة ليست لعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحدثهم وليست لبني عبد مناف كلهم بل لبني أمية خاصة ولو سألنا معاوية: لماذا بنو أمية وليس بنو هاشم؟ لأجاب بما سبق أن أجب به الأشر وجماعة يوم سيرهم إليه عثمان وهو عامل على الشام. لقد قال هم يومذاك: «لما طلب رسول الله (ص) للأعمال أهل الجرد من المسلمين والعناء، ولم يطلب من أهل الاحتداد، واجعل بها والصعب عنها»^(٣٠) (انظر الفصل السابق، الفقرة ٤) وقد برهن معاوية مرة أخرى على اتقان عملية ممارسة السياسة في «القبيلة». فالخلافة في قريش، نعم ولكنها في أهل الجزاء. والغناء منهم، وهؤلاء هم بنو أمية وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «كثرت عصبية العرب في قريش وكانت عصبية قريش في بني عبد مناف وكانت عصبية بني عبد مناف في بني أمية».

ولم يكنف معاوية بهذه «المحايدة» الطرية التي تضع على مستوى الدعاية السياسية بل لقد عمد إلى تدابير عملية قمع بها أمانى البيانية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل «القبيلة» فرفض عطائه أربعة آلاف رجل من قيس المصرية النافسة لكلب البهانية صاحبة «الأمان». ثم اتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الأعداء للمضربة على البهانية فجعل يندب هذه لغيره في البحر، وهو مليء بالمحاطر والأهوال، بينما خصص قيساً للغزو في البر، حتى إذا شعرت البهانية بالمهانة واشتكى شعرائها، عاد معاوية إلى استرضائها من جديد^(٣١).

تلك كانت طريقة «المجاذلة» التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في «القبيلة» وقد سار عليها الأمويون خلفاء وولاة. إنها سياسة «اللمب» على الصراع بين البهانية والقيسية، هذا الصراع الذي كانوا يؤججونه عند الحاجة بومقاتل مختلفة. المطاء والامتيازات، إثارة «سمرات» الشعراء. الخ. لقد فعلوا ذلك في المركز، الشام، وفعل ولائهم الشيء نفسه في الأطراف، في البصرة والكوفة، وفي خراسان بصورة خاصة، حيث نقلوا إلى هناك خسرانهم بعياهم من قبائل البصرة والكوفة جلهم من ربيعة ومصر لتتصم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها حوفاً من القبائل اليمنية (الأزد بصورة خاصة) طمعت سياسة صرب القبائل بعضها ضد بعض إلى هناك فصار الصراع في خراسان كالصراع في الشام بين «العبدة»

(٢٩) ابن قتيبة، الإلمعة والسياسة، ج ١، ص ١٧٤

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٣٦

(٣١) النصر، العصبية القبيلة وأثرها في الشعر الأموي، ص ٢٥٦

والبيانية، مع إضافة طرف ثالث هو ربيعة التي كانت تتحالف في الغالب مع البيانية ضد شيعتها المصرية^(٥٢).

وعندما تبين أن هذا التخفيف من حجم القبائل العربية في البصرة والكوفة قد أدى إلى مرور «الخمراء»، أي الموالي، كقوة اجتماعية ذات وزن، لمر معاوية بفعل أعداد منها إلى الشام فأبرهن انطاكية والسواحل، وقد لحا الحجاج إلى تدبير مماثل فيما بعد كما أشرنا في الفقرة السابقة. وبمس السياسة طبقها الولاة الأمويون في المغرب العربي^(٥٣). لقد كانت أكثرية العنصر العربي عند المنتح في شمال أفريقيا من البيانية، ثم وفدت جوع من قيس بعد ذلك فصار الصراع هناك، كما في الشام وحراسان بين القيسية والبيانية. وكان تطبيق هذه السياسة يتم بترحيل القبائل نارة ويتمير الولاة قارة أخرى. فإذا كانت البيانية في حراسان أو في شمال أفريقيا هي صاحبة النفوذ في وقت من الأوقات، والغالب ما يكون ذلك بسبب كون الموالي منها أو من حلقاتها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهمته الأولى كسر شوكة البيانية بالاعتماد على القيسية، وهكذا...

والصراع بين القيسية والبيانية في العصر الأموي كان يزعمه ويؤججه عنصران رئيسيان: أحدهما ينتمي إلى «القبيلة»، أعني الخيال القبلي، والثاني ينتمي إلى «العبيمة». فعلى الصعيد الأول كانت هناك الشائبة المعروفة. عدنان / قحطان، على الصعيد العام، وقيسية / يمانية، ربيعة / مضر على الصعيد الخاص. وكان هناك الأمل في «القحطاني» الذي كانت تغذيه ذكريات ملوك كندة التي حلدها لمرؤ القيس الكندي «الأمير الطريده» والملك الصليل، وكانت هناك أخبار «الكعبة البيانية» التي كانت تصاهي وتنافس في وقت من الأوقات «لكعبة الشامية». أضف إلى ذلك الشعراء الذين عرف الأمويون كيف يوظفونهم، لا لصالحهم وحسب، بل لإثارة البيانية على القيسية أو البيانية على الحاجة. ويجب أن لا نسي أن الشعر الحاملي وأيام العرب والأنساب وكل تراث «القبيلة» في الحامية والإسلام إنما بحث أو وضع في العصر الأموي، في الإطار نفسه إطار ممارسة سياسة «المجالدنة» في «القبيلة» غير أن الخيال القبلي لا يكفي، فهو كـ «القبيلة» إطار نظري، وهو لا يتحرك ولا يتعب إلا بحافز «العبيمة». ومن هنا العنصر المؤسس للصراع بين القيسية والبيانية، عنصر المصلحة المادية. وقد عرف الأمويون كيف يوظفون «المطاء» في تمهيد ممران لقوى بين القيسية والبيانية لصالحهم: المطاء المادي كالمناقب والمطاء السياسي كالوظائف المكسبة لمناصب «والجاء معيد لليل» كما يقول ابن خلدون وهذا يتنقل بنا إلى الثابت الثالث من نوايت السياسة الأموية - المواكلة، والحديث عما يقع كما قلنا في إطار «العبيمة»

(٥٢) قيس المرجع

(٥٣) عبد الحميد سعد وعول، تزيح المغرب العربي (القاهرة - دار المعارف، ١٩٦٥)

اكتسبت والمواكلة الحسنة والمشارية الجميلة طامعاً سياسياً واضحاً زمن معاوية وتبعه في ذلك الخلفاء الأمويون من بعده. لقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وقد تمكروا بواسطته من شل خصومهم وربطهم بهم، سواء كان هؤلاء الخصوم من الهاشميين أو من رعيه الأميثل أو من الشعراء ورؤساء القروى. كان علي بن أبي طالب متشدداً في هذا المجال، مجال العطاء، إلى درجة أن أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى معاوية الذي لم يتردد في الترحيب بهم واجزال العطاء لهم. من ذلك أن عقيل بن أبي طالب قدم على أخيه عبي بالكوفة فطلب منه أن يقضى عليه دينه وكان مقداره أربعين ألفاً، فأجابته علي: «ما هي عدي، ولكن أصبر حتى يخرج عطائي فجاءه أربعة آلاف (في السنة) فأداه لك». فقال له عقيل: «أبى المال يدك وأنت تسوغي بمطالك» فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده^(٥٤).

وبما كان علي لا يزال يصارع معاوية حصل نزاع بين عامله في البصرة ابن عمه عبد الله بن عباس وبين أبي الأسود الدؤلي فكتب فيه هذا الخبر إلى علي ينهيه بالإبقاء على نفسه من بيت المال، فكتب علي إلى ابن عباس يطلب منه أن يحبره بما أخذ. فعفى ابن عباس أن يكون قد صرف شيئاً من بيت المال. فشدد علي الخناق عليه فغضب وجمع ما في بيت مال لبصرة ثم دعا أحواله واجتمعت معه قيس كلها فحمل المال تحت حمايتهم وذهب به حتى وصل مكة واستقر بها^(٥٥). وقد صالح عبد الله بن عباس معاوية بعد ذلك مشروطاً لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط له معاوية^(٥٦). وصالح معاوية الحسن بن علي وحمله على التنازل مقابل ما طلب من المال والعطاء له ولأهل بيته^(٥٧) وكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه ما في بيت مال الكوفة ومبلغ خمسة آلاف ألف وخمسين ديناراً بحد من طرس^(٥٨) وأكثر من ذلك ضاعف معاوية عطاء الحسن والحسين ٢٠٠ مرة، إذ كان عطاؤهما من بيت المال خمسة آلاف درهم مسوياً فجعله معاوية مليون درهم، ورفع عطاء عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى^(٥٩).

ولم يكن معاوية يكتفي بالعطاء بل كان يفضي الطرف عما يأخذ خصومه بنو هاشم من بيت المال، بل لقد كان يسكت حتى عما كانوا يستولون عليه بطريقة أو بأخرى. من ذلك أن أبلاً كانت تحمل مالاً من اليمن إلى معاوية فاعترضها الحسين بن علي فأخذ ما كانت تحمله وكتب بذلك إلى معاوية قائلاً: «لما بعد ذلك ميراً مرت بنا من اليمن تحمل مالاً وحملنا وعبراً وطياً إليك لتودعها خزائن دمشق» ولما احتجت إليها فأعفها والسلام، فما جعل معاوية شيئاً سوى أن

(٥٤) محمد بن علي بن طيغابا المعروف بابن الطقطقي، القهري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ٧١.
(٥٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١١٥.
(٥٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.
(٥٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٨.
(٥٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٠٣.
(٥٩) ذكره جرجي زيدان، تاريخ تمدن الإسلام، ج ٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤، ص ٨٢.

أجابه برسالة يؤبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف^(٦٠). ويقال إن عبيد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن علي الذي كان قد أصابته صائفة نتيجة حبس معاوية صلاته عنه، فيما كان من هذا الأخير إلا أن قال لخازنه «اجعل لي الخبز نصف ما نأكل من عصف وذهب ودمية وأتخذه ابن شاطرته مالي»^(٦١). وأهدى معاوية إلى عبد الله بن عباس في إحدى زيارته له «حذلاً كثيرة ومكاً وآنية من ذهب وقصه»^(٦٢).

واجمع مو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بمعطائه لهم فقال: «يا بني هاشم والله إن حبري بكم لمسوح وإن مالي بكم لمخنوح، فلا يقطع حبري عكم عله ولا يوجد مالي بكم مسألة. ود يظرب لي أمري ولهم بكم رأيت أمري غلطاً. إنكم لترون أنكم أنق ما في يدي مني، وإذا أعطيتكم عطية يها ضياء بكم فتم أعطنا دون حفا وقصصنا عن قلوبنا». فأجابه عبيد الله بن عباس «والله ما سمعت شيئاً حتى سألناه ولا سمعت لنا باباً حتى قرعناه. ولولا حفا في هذا المال لم يأتك منا والبر»^(٦٣). واستعمل معاوية المال في إحصاء أهل العراق على علي واستعمل يزيد ابنه نفس الوسيلة على أهل العراق على حذلان الحسين بعد أن طلبوه، واستعملها كذلك لكسب ولاء زعماء القبائل ووجهاء الناس، وسار الخلفاء الأمويون على ذلك فكان «العطاء السياسي» الوسيلة المفضلة لديهم لممارسة السياسة في «القبيلة». لاسكات خصومهم وشل معارضتهم.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حاجة رؤساء بني هاشم والأشراف والوجهاء عموماً ورؤساء القبائل وضياعهم إلى مثل هذا العطاء السخي كان ضرورياً لهم للحفاظ على وجاهتهم ومكانتهم الاجتماعية. لقد كان الواحد منهم يميل مئات، بل الآلاف، من العبيد والامه والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء للاتباع والأشباع ودوي القريب. كان لا بد أن يعطى كل سائل من عامة الناس ما سأل أو أكثر وإلا فقد المطلب منه وجاهته ومكانته. وكان الأمويون يدركون هذا ويعرفون أن تلك المبالغ الطائلة التي كانوا يعطونها للأشراف والرؤساء والوجهاء كانت تورع على الناس، وأن ذلك وسيلة من وسائل ضمان الاستقرار في البلاد. وكمثال على ذلك نشير إلى أن معاوية كان قد بحث بمائة ألف درهم إلى عائشة زوجة النبي (ص) فشرقت المبلغ كله بمجرد توصيلها به^(٦٤). ولما مات معاوية وفد عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على يزيد، فقال له هذا الأخير: «كم كان أمير المؤمنين بمطية؟ قال كان رحمه الله يعطيني ألف ألف قال يزيد قد زدنا لك لترحمك عليه ألف ألف قال بلبي أنت وأمي قال ولله ألف ألف. قال أما إني لا أتولها لأحد بمنزلة. فقيل ليزيد: «أعطيت هذا المال العظيم [٣ ثمانية ملايين درهم] رجلاً واحداً من مال المسلمين» فقال: «هاته ما أعطيت إلا لجميع أهل المدينة، ويقولون

(٦٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣٢٧

(٦١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣

(٦٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣

(٦٣) صعوت، جمهرة خطبة العرب، ج ٢، ص ٥٧

(٦٤) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمون، المذكرة المستوفية، تحقيق محمد عيسى، ج ٢

(بيروت: معهد الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٢٠٢

الراوي «ثم وكل به من صحبه، وهو لا يعلم، لينظر ما يعمل في المال فلما وصل الخليفة مرق جيع المال حتى احتاج بعد شهر إلى النسي»^(٦٥)

ولم يكن الماشميون هم وحدهم الذين كان الأمويون يمدعون عليهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل و«أشراف العرب» والوجهاء. «الح إن إمساك جمهور الناس، سواء في العاقل أو في المدن والقرى أو في التنظيمات» المهية والدينية وعصرها كان يتم بإمساك رؤساء هذه الفئات بـ«العطاء» أم الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة ذلك أن معاوية ملك السيادة نفسها مع جيشه خلال حربه مع علي فراد في إعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان يدفع عليهم ستين مليون درهم في العام. وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءات لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع الثاقبين الذين لم يكن يخلو منهم «الوقت» في العصر الأموي أدركنا أية ميزانية كانت تصرف فيها دولة «العطاء»: دولة بني أمية

فمن أين كانت تأتي هذه الأموال؟

موردان وحيدان للدولة الربعية في صدر الإسلام والعصر الأموي^(٦٦) «المسائم والخراج وما في معناه» وعندما تنقص المسائم أو تتوقف بتوقف الفتوحات تصبح الزيادة في الخراج والدخول إلى «لاستخراج» أمراً ضرورياً لتحقيق التوازن بين «الدخل» و«الخرج»، ولا هالأزمة حتمية. كان توقف الفتوحات في النصف الثاني من خلافة عثمان من الأسباب الرئيسية للثورة التي قامت ضده. لأن توقف الفتوحات يعني توقف الغنائم وجود الخراج وبالتالي نقص النسبي أو المطلق في العطاء. ومع انتصار الأمويين كان عليهم أن يبادروا إلى جمع المال وصبط موارده والتدقيق في جبايته وإلا لما كانوا يستطيعون الصمود. إن دولة «القبيلة» تتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على «الغنيمة». وهكذا كتب معاوية إلى عامله على الخرج في العراق أن «اجعل إلى من مالاً ما استعين به» فكتب إليه ابن الخراج «= عامله» يعلمه أن الدخاين [أصحاب الأراضي من الفرس الذين كانوا يتولون جمع الضرائب] أعلموه أنه كان لكسرى وال كسرى صوالي [حقوقاً ومزارع خاصة بهم] فكتب إليه أن أخضع تلك الصوالي واستعرقها وأخرب عليها المليات. بلغت جبايته خمسين ألف درهم من أرض الكوفة وسوادها. وكتب إلى عبد الرحمان بن أبي بكره يمثل ذلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يجمعوا إليه هذا البروز والمهرجان [التي كانت تقدم للفرد الفرس] فكان يحصل إليه في البروز وعينه في المهرجان عشرة آلاف^(٦٧). وكتب إلى زياد عامله على البصرة وما كان تحت إدارتها يأمره أن يصطفي له «الصبراء» و«البيضاء» (الذهب والفضة) من عتائم الفتوحات في خراسان^(٦٨)

(٦٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٥

(٦٦) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٩٧٠)، ص ٢٦٤

(٦٧) الخفوي، تاريخ الخفوي، ج ٢، ص ١٥٨

(٦٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢١٦.

وكان معاوية قد أقطع مصر لعمر بن العاص «طعمه شرطها عليه يوم بايعه»، وكان عمرو يستحوذ على جبايتها من جزية وخراج. وعندما توفي بعد ستين وثلاثة أشهر من ولايته لها، على عهد معاوية، عمد هذا الأخير إلى الاستيلاء على ما تركه عمرو من الأموال بحجة أنها أموال المسلمين (= الدولة). واتخذ معاوية هذه الطريقة منه فكان لا يموت عامل من عماله إلا شاطر ورثته في تركته^(٦٩)، وكان يقول إنه إنما يقتلي في ذلك بعمر بن الخطاب الذي كان يشاطر عماله كما ذكرنا (الفصل الخامس، الفقرة ٣). وسار الخلفاء الأمويون من بعده على هذه «السنه» فكانوا يجرون تحقيقاً دقيقاً مع عمالهم عند عزلهم أو اعتزلهم وكانوا يمسكون حتى يقرون بأنهم لو دسوا صدهم وراثتهم وأموالهم ويردون إلى بيت المال ما سلبوه من الأموال، وهو ما يسمى بالاستخراج أو التكميش^(٧٠). وكان الخلفاء الأمويون كثيراً ما يظلمون اليد لعمالهم لتحصيل المال حتى إذا اغتنى هؤلاء عزلوهم لسبب من الأسباب وأدخلوهم إلى دار «الاستخراج» للتحقيق معهم في أموالهم. وكانوا إذا أعورهم المال باعوا الولاية لمن يدفع أكثر، وكان التسابق في هذا المجال أمراً «طبيعياً».

غير أن مثل هذه التدابير لم تكن تشكل سوى مورد إضافي استثنائي يصب في خزينة الخليفة ليسق منه عند الحاجة. أما المورد الأساسي لدبيت مال المسلمين (= مالية الدولة) فكان يتألف من الضائم والجزية والخراج. ومع أن معاوية استأنف الفتوحات شرقاً إلى بلاد الهند وشمالاً إلى القسطنطينية وغرباً في شمال إفريقيا، قبل غلام هذه الفتوحات لم تكن بالحجم الذي يغطي نفقات دولة والمطاء السياسي، فضلاً عن نفقات الجند. ولذلك لجأ معاوية إلى ضبط الجباية والزيادة فيها فكتب إلى عامله على مصر وأمره أن يكل امرء من القبط قباطاً وكذلك فعل في الولايات الأخرى^(٧١). وإذا كانت الزيادة في الجزية تثير المشاكل في بعض الجهات تكون مقدارها قد نص عليه في عقد الدفعة حين الصلح مع أهلها فإن مقدار الخراج لم يكن يخضع إلا لتقدير الخليفة وعماله المختصين، وكان يتراوح ما بين ٢٥ بالمائة و٥٠ بالمائة أو أكثر من المحصول، يدفع عرباً أو نقداً.

وإذا كان الأمويون زمن معاوية وإلى عهد عبد الملك بن مروان لم يزدوا زيادة كبيرة في مبلغ الخراج - أو على الأقل لا تحدثا المصادر عن شيء من ذلك - فإنهم أحسنوا بعض التسهيلات وقاموا بدور التسيق^(٧٢) ليحصلوا على أكبر حجم من ولادات الخراج. ومن التدابير التي اتخذوها في هذا الشأن استعمال الدهاقين - من الفرس - بسل الجباية من العرب الذين كانوا «يكسرون» الخراج. لقد حصل ذلك حين عبد الله بن زياد في العراق ويرر هذا التمييز بقوله: «كنت إذ استعملت العربي يكثر الخراج فإن أمرت عشيته أو طلبت أوفرته صغروهم، وإن تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أكبر بالجباية وأوفر بالأمانة ولوعن بالخطابة منكم [= العرب] مع أني جعلتكم

(٦٩) البخاري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١١١.

(٧٠) حسن، النظم الإسلامية، ص ٢٤١.

(٧١) حسن للمرجع، ص ٢٥٦.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، حطبة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)،

لأنه عليهم أن لا يظلموا أحدًا^(٧٣). ويمثل هذه التدابير ضمن الأمويون دحلًا من الخراج كان يهي بمصاريفهم وعطاءاتهم في العقود الأولى من عصرهم فقد ارتفع خراج السواد بالعراق من ١٢٠ مليون درهم سنة ٢٠هـ ومن عمر بن الخطاب إلى ١٢٥ مليون درهم في أيام عبيد الله بن زياد سنة ٦٢هـ ليصل إلى ١٨٨ مليون درهم زمن الحجاج سنة ٨٥هـ. وسع خراج الشام في نفس الفترة مليوناً و ٧٠٠ ألف دينار (١٧٠ مليون درهم)^(٧٤)، هذا عند انولات لأجري.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن الدولة في ذلك الوقت لم يكن لها ما للدول الحديثة من المواطنين الذين يتلقون قسماً هاماً من الميزانية ولا كانت تقوم بالخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وتجميل. . الخ ولا كانت لها مشاريع تموية، أدركنا كيف أن العطاء بمختلف أنواعه (عطاء الخند وعطاء الخاشية والعطاء السياسي) كان يستند الدخل كله عبر أن «دولة العطاء» إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأمين معارضة آخرين، فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد، إن سقطت العامة بسوء، وصرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد وبشر الفتن، والعطاء نفسه يذكي الصمائر. . وبالتالي فقيام ثورة مسلحة لو اشتعلت نار حرب أهلية كان شيئاً ممكناً كل لحظة. وعندما تجدد «دولة العطاء» نفسها مضطرة لإخماد ثورة أو الدحور في حرب أهلية فإنها سرعان ما تقع في أزمة مالية لا تخرج منها إلا بالريادة في الخراج وهذا ما حصل بالفعل. فما إن مات معاوية حتى قامت ثورة انتهكت ميراثية الدولة: البربريون في الحجاز، والمختار بن أبي عبيد في العراق، والخرارج في البصرة ثم في فارس وعبقاء، فكانت النتيجة قيام أزمة مالية لم تستطع الدولة مواجهتها إلا بالريادة في الخراج والدخول إلى تدابير اقتضت إعادة النظر في نظام الجبسية بأكمله. وهكذا أخلدوا زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ) مسح العراق وجمعوا الجزية أربعة دنانير وألغوا الضريبة النوعية (التي كانت تؤخذ من المحصول) وفرضوا ضريبة نقدية واحدة مضممة. قاموا بإحصاء السكان واقتصدوا أنهم حيناً عملوا يشتغلون بأيديهم وحسبوا ما يكسبه العامل في السنة فأسقطوا من ذلك نفقة طعامه وكسوته ونفقات الأعباد فوجدوا أنه يومر أربعة دنانير فاحتبروها فاقضوا وفرضوها ضريبة على جميع الناس^(٧٥). وكانت أخطر التدبير تلك التي اتخذها الحجاج. وذلك أنه قرر اعطاء فرض الجزية على المسلمين الخند وإعادة فرض الخراج من الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أرض عشيرة بانتقالها إلى العرب^(٧٦). فبهذه التدابير استطاعت الدولة مواجهة لزمته المالية في ذلك الوقت.

ليس في إمكاننا هنا، ولا من اختصاصنا، تتبع تطور النظام المالي في الدولة الأموية^(٧٧)،

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٧٤

(٧٤) ريدان، تاريخ التمدد الإسلامي، ج ١، ص ٢٢٢، نقلاً عن القميري

(٧٥) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٢ - ٢٤.

(٧٦) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٢٢

(٧٧) انظر في هذا الموضوع من المرجع، وقطرون، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية

الدولة الأموية

حينما أن نشير إلى الأزمة المالية التي حدثت بعد تداير عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ) الذي أراد الرجوع بالصرائب، جريه وخراجاً، إلى الصورة التي كانت عليها أيام عمر بن الخطاب، خصوصاً قراره بلسقاط الجزية على من أسلم، مما أدى إلى نقص حطير في حجم سوارد الدولة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فرض الخراج على الأرض سواء كان من يروعه مسلماً أم ذمياً عما أثار سخط «العرب» الذين كانوا يملكون الأراضي الواسعة بشرائها من أهل الدمه. ومع أن الخلفاء الذين جاءوا من بعده عدلوا عن تلك التدابير ورجعوا إلى ما كان عليه الأمر من قبل فإن الأزمة التي دشتها تداير عمر بن عبد العزيز التي أسأف العمل بها مصر من سيار في خراسان قد تزامنت مع الأزمة الهيكلية داخل «الفيلة» نتيجة انصراف بين العيسية واليهانية في خراسان نفسها، هذا إضافة إلى تعلق تطهيات الدعوة لعبسية في نفس المنطقة. وكان هذا التوافق الذي حصل، مرة أخرى، بين الأزمة في «الفيلة» ولأزمة في «العقيدة» والتطور في «العقيدة» - كما سرى - نتيجة الحكومة انتصار لثورة وسقوط الدولة القائمة

لحدثنا عن «الثوابت» التي حكمت ممارسة الأمويين للسياسة في «الفيلة» و«العقيدة». ويبقى علينا أن نتعرف على «الثابت» الذي حكم ممارستهم للسياسة على مستوى «العقيدة».

- ٧ -

عندما أخذ ابن خلدون يشرح كيفية «اعلال الخلافة إلى الملك» بعد عثمان، وفق نظريته في العصبية، قال عن استبداد معاوية بالأمر وعدوله عن الشورى ما نصه: «ثم اقتضت طبيعة تلك الأفراد بالجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي صاته العصبية بطبيعتها واستثمرته بمرأيه ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من الباطل فاعترضوا عليه واستأثروا بوجه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وعالفهم في الأفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جميعاً وثأليها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير محالصة». ثم يضيف: «وكان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى الفاسم بن محمد بن أبي بكر لو كان في من الأمر شيء لوريته الخلافة ولو أراد أن يعهد إليه لفضل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه فلا يتطرد أن يقول الأمر عنهم لنلاضع الفرة»^{٧٨}.

وإذا نحن خفضنا الطرف عما يبدو واضحاً في هذا النص من رغبة في التبرير ومطرب إليه من منظور آخر يستوحى خبرة ابن خلدون في شؤون القبائل فإننا سنكتشف فيه تقريراً لواقع، وهو أن الأمور في «القبيلة» محكومة بيجبرية لا ترحم. ومن هنا يجب القول إن «العقيدة» في «القبيلة» تقوم على الجبر، فالبيولوجيا «القبيلة» ايدولوجيا خيرية بطبيعتها دنت لأن ما يجعل من القبيلة «قبيلة» وليس جماعة فقط هو قومان الأفراد فيها إسم لا يعرفون عن إراداتهم بل عن إرادتها هي وبالتالي لا يتحملون المسؤولية كأفراد بل تتحملها

(٧٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وإي، ٤ ج (المعاصرة).

جده البيان العربي، ١٩٥٨، ج ٢، ص ٥٤٤.

هي بياضة عنهم. إن الفرد في «القبيلة» لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل بسبب بسيط هو أنه يصدر في المعاملة من خيال «القبيلة»: فهو عندما يغزو أو يقوم بأخذ القلار لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل لـ «القبيلة». إنه يصدر إذن في نشاطه الاجتماعي / السياسي خاصة عن «قهر» اجتماعي، من جبرية قلبية تمنعه من تصور أنه كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعل. إنه لا يسبب فشله إلى نفسه ولا إلى القبيلة ككل، لأن فشله معناه فشل القبيلة ولأن فشل القبيلة ككل معناه سقوط رموزه واختراق خياله وانحيار علاله...

وكما يحدث دائماً فإن السبيل الوحيد للتخلص من الشعور بالفشل هو التعمالي به، هو بسببه إلى الدهر والأيام، إلى التقضاء والقدر. ومثل الفشل في ذلك النجاح والفرد في القبيلة لا يعمل بوحده، حتى ولو كان منفرداً، إنه يتحرك دائماً باسم «القبيلة» ونحت حبيبها. والمكاسب التي يحصل عليها هي مكاسب لها ولذلك فهو عندما يمتنحز يمتنحز بها وعندما يتواضع يفعل ذلك باسمها. إنه يتعامل بالنجاح والفشل مثلما يتعامل بالفشل فيجعلها من فعل إرادة عبا. من هنا يجب أن ننظر إلى ابيولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا على أب كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وهي مستلب في خيال «القبيلة». حطاب معاوية في جوده بصفر فكان عما قاله: «وقد كان من قضاء الله أن ساقنا القادير إلى هذه البقعة من الأرض ولئت يا وبي لعل العراق فخر من الله بسطره»^(٨٠) وخطب في أهل الكوفة فقال: «يا أهل الكوفة، أراي فالتكم على الصلاة والركعة والحج، وقد علمت أنكم تصدون وتزكون وتنجسون لكي تقتلكم لا تترك عليكم وعلى رقابكم. وقد أتاني الله ذلك وأتم كلهم»^(٨١) وكان يقول بصدد أخذ البيعة لأبيه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم»^(٨٢)

إن ابيولوجيا الجبر هذه، التي كرسها معاوية ترمزاً لسلطته، هي وحدها التي تفسر كثيراً من الأحاديث التي قال إنه رواها عن النبي من ذلك قوله: «والله ما حلني على الخلافة إلا قول رسول الله (ص): إن ملكك فاحس»^(٨٣). ومن هذا القيل ما يروى من أن النبي (ص) كان في بيت زوجته أم حبيبة (أخت معاوية) قد دق الباب فاق، فقال النبي (ص): انظروا من هذا؟ قالوا معاوية قال انصروا له. فدخل وعلى أنه قلم يخط به فقال: ما هذا القلم على أفنك يا معاوية؟ قال: نعم أهدنته له ولرسوله فقال له جرك الله من نيك غيراً، والله ما استكتبك إلا بسومي من الله وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بسومي من الله. كيف بك لو فطنتك الله فبصاً؟ يعني الخلافة فضحت أم حبيبة فجلست بين يديه وقالت: يا رسول الله، وإن الله مضعه عيباً؟ قال نعم، ولكن فيه عات ومات فقالت يا رسول الله فادع له فقال اللهم اهدني بالهدى وجيه الرضى واسر له في الآخرة والأولى^(٨٤).

وهناك أحاديث أخرى تروى في حق معاوية وأهل الشام شبيهة بهذه ولا يكفي أن

(٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاقة، ج ١١، ص ٤٩٧

(٨٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ٦

(٨١) ابن كية، الإملاء والبيعة، ج ١، ص ١٨٣ - ١٩١.

(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٢٦

(٨٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢٢

يشك المرء في صحتها، وقد يكون بعضها على درجة ما من الصحة، إما في لفظه أو في معناه، ولكن المهم هو أن نحدد معلومة والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحداث مرراً لشرعية حكمهم باعتباره أنها أنجرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر. وكما سرى في فصل لاحق حيث سنعرض للموضوع بتفصيل أكبر، لم يكتب معلومة والخلفاء الأمويون حملاً بالقول إن خلافه إنما ساقها الله إليهم، وكأنهم لم يقاتلوا عليها، بل لقد صبروا بها حتى تلك الأعمال التي اقترعوها «والتي لا يرضى عنها الله ولا رسوله ولا عباد الصالحين» والأمويون عندما فعلوا ذلك لم يكونوا يكذبون على أنفسهم ولا على الناس، وحتى إذا كذبوا في البدايه فقد صدقوا كذبهم وصبر سوعاً من الوعي المستلب، وغي الجبر القليل. نعم إن هنا سرطناً للتدبير في السياسة ولكن هل كان يستقيم هذا التوظيف، في عضول أصحابه لو أن وعيهم لم يكن مستعداً لتبنيه بإخلاص إن الكذب على النفس وعلى الناس له حدود، ولكن الريف الذي يلحق الوعي هو الذي يكون أحياناً بدون حدود.

لقد تمكن معلومة من «الملك» عندما استطاع تحقيق التوافق بين «القبيلة»، باعتباره الشرعية القرشية إلى جانب المعالدة، وبين «العصيمة» باعتباره مبدأ المواكلة والمشاركة، وبين «العقيدة» باعتباره الجبر القليل. وليس عريباً إذن أن نسط الدولة الأموية عندما يتطور المجال السياسي الذي اضطرت إلى السماح به إلى الدرجة التي سمحت بقيام التوافق بين الأزيمة في «القبيلة» والأزيمة في «العصيمة»، كما يتأقلم مع اختراق «العقيدة»، عقيدة الجبر كما سرى في فصل لاحق

وقبل الانتقال إلى تتبع تطور الأيديولوجيا المصادة للجبر، أيديولوجيا الحركة السويرية التي قام بها «المتكلمون الأوائل» لا بد من الوقوف مع «ميشولوجيا الإمامة» الخصم التاريخي لمفكر النسي فكر «أهل السنة والجماعة» كما استخطتهم الدولة الأموية

الفصل الثامن

ميثولوجيا الإمامة

- ١ -

«... إنما كنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير استقر على الحجاز، ورأيت مجلة (المهاجرين) انتزى على البصرة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فحدثت هذه البلاد فكانت أحدهم، إلا أني قد طلبت بثأر لعل بيت النبي (ص) إذ ماتت من العرب، فماتت من شرك في معالهم وبقيت في ذلك إلى يومنا هذا^(١). فذلك هو الاعتناء الذي أدل به المختار بن أبي عبيد الثقفي في حوار بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته، وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه سيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية ثمانى من حرب أهلية أخرى جديدة انتهت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الخلافة، التي لم يكتف فيها سوى أربعين يوماً، تاركاً الأمر «شورى» بين «الساسة»، راصداً تعيين خلف له قاتلاً لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به: «أنتم أولي بأسركم ما اختاروا من أحببتهم»^(٢) اضطرب أمر بني أمية وتفككت التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، هالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣هـ مستنداً إلى عصية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت الليثية (= كلب خاصة): فريق يروشح لخالد بن يزيد، وكان شاباً، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم، وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في مؤتمر «الجالية» الذي اجتمع فيه بنو أمية وأنصارهم وانفقوا على مبايعة مروان سنة ٦٤هـ. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادته ابن

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٤٩١.
(٢) راجع موقف معاوية بن يزيد في الفصل الفصل التالي.

المرهم وحدهم للتأهب على الخلافة المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في النهاية، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي هلكوا معه في مكة ضد حيوش يريد، فأثروا عليهم تحده بن عامر الخثمي وهكذا انقسمت الدولة لعربيه لاسلامية، جغرافياً وقبلياً إلى ثلاث مناطق على كل منها مطالب... ولم يبق إلا العرق. فإذا لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار «أشراف العرب» حميد مسعود النعمي عظيم الطائفة في الجاهلية

كان أبو عبيد بن مسعود النعمي، والد المختار، على رأس أول بعث أرسله عمر بن الخطاب لفتح العراق - كما ذكرنا في فصل سابق - وكان يتألف من ألف رجل من ابدية ومن حوطا وقد بقي أبو عبيد من قواد جيش المسلمين في العراق إلى أن استشهد في إحدى المعارك مع الفرس سنة ١٣هـ وكان المختار قد ولد في السنة الأولى للهجرة لقد فقد أباه إبن وهو ابن ١٣ سنة فارتبط بعمه سعد بن مسعود النعمي الذي كان والياً على المدائن، وقد استخلفه عمه عليها عندما خرج لمحاربة الخوارج وفي سنة ٤٠هـ، عندما قدم معاوية لمواجهة الحسن بن علي بن أبي طالب وتفرق الناس من حول هذا الأخير وبهت مرادفه وخرج فأواه سعد بن مسعود، اقترح المختار على عمه أن يستغل الفرصة ويطلب الأمان من معاوية ويقدم له الحسن مؤثماً فيقال عنده مكانة ويحافظ على منصبه أو يبال ما هو أعلى منه، فاستنكر عمه ذلك ورجعه. أما الحسن بن علي بن أبي طالب فقد انتهى به الأمر إلى التنازل لمعاوية كما يها قبل

كان المختار، إبن، شاباً طموحاً: فهو من ثغيف القبيلة الشهيرة حليفة قريش وهي من هوزن أقوى قبائل قبس - وكان أبوه أول قائد للمسلمين في فتح العراق، وكان عمه عاملاً على المدائن - وفصلاً عن ذلك كانت للمختار علامات حميمة مع كبار رجال عصره بطريق المصاهرة فقد كانت إحدى زوجاته ابنة النعمان بن بشير الأنصاري والي يريد على الكوفة وكانت له روجة أخرى هي بنت مائب رباد على البصرة ومن معاوية، كما كانت أخته روجة لعبد الله بن عمر بن الخطاب وقد أنشأته علاقات المصاهرة هذه في إخراجهم من السجن مرات عديدة، بعد أن يكون قد اعتقل سب شاطئه في سبيل تحقيق طموحه السياسي

وكان المختار إلى جانب ذلك يتمتع بالامتيازات التي كان يتمتع بها «أشراف العرب» في الكوفة والمدائن فكان يملك ضيعة في ناحية من نواحي بابل بالعراق، وكان لديه الكثير من الإبل والأعنام والمال. غير أنه لم يكن من الثراء إلى الدرجة التي تمكنه من تسليح جيش والتمتع عليه، ولذلك اضطر، من أجل توسيع مشروعته السياسي، إلى التعامل مع أطراف مخدعة من العلوية للأمويين والناصريين ضدهم وهكذا تحده يربط أولاً بعلاقة مع حمر بن عدي الكندي الذي قاد أول حركة شيعية في الكوفة مناهضة للأمويين ولكن عندما عمل رباد عامل معاوية حجة وأصحابه لسحق المختار من الانصياع إلى الشهود الذين شهدوا صلبه ثم سجله ثانياً يؤوي في داره مسلم بن عجل الذي قدم الكوفة سنة ٦٠هـ يدعوه للحسين بن علي بن أبي طالب وعندما انكشف أمره اعتقله عبيد الله بن رباد والي معاوية

على البصرة والكوفة، فاستجد المختار بعد الله من عمر ووج أخته ليتوسط له عند يزيد بن معاوية ففعل، وأمر يزيد بن زياد بإطلاق سراح المختار، ففعل وأمر هذا الأخير بمعادرة الكوفة في مدى ثلاثة أيام، وكان ذلك سنة ٦١ هـ بعد وقعه كربلاء ومقتل الحسين. وهكذا وجد المختار، ثالثاً، يتجه نحو ابن الزبير بالحجاز حاقداً على ابن زياد الذي كان قد أهله في مجلسه عند اعتقاله وصره بتعذيب «فشر عينه» (= جرحها وقلب جها). ويروي الطبري أن المختار التقى في طريقه إلى الحجاز برجل من موالي ثقيف كان قادماً من مكة فسأله المختار عن ابن الزبير فأخبره بأنه بدأ يأخذ البيعة لنفسه سرّاً، وإن شوكة تشد يوماً بعد يوم، مما يوحي بأنه يستعد للخروج والمطالبة بالخلافة لنفسه. فعلق المختار على الخبر قائلاً: «لا شئ في ذلك» أما أنه رجل عرب اليوم. أما أنه إن يحط في ثري وسمع قولي أكنه أمر الناس، وإن لا يعمل فوافقه ما أنا بدين أحد من العرب، ثم أضاف مخاطباً ابن يلقته: «يا ابن العربي، إن الفسة قد برعت وأرقت، وكان قد تربت موطن في خطامها. فإذا رأيت ذلك وصمعت به بمكان قد ظهرت فيه غل فإن المختار في مصالجه من المسلمين يطلب بدم المظلوم الشهيد المقتول... الحسين بن علي»^(٢)

لقد التحق المختار بابن الزبير، إذن، وهو يسوي تحقيق مشروعه السياسي، إما بالتعاون معه ثم التخلص منه بعد ذلك، وإما بالتعاون مع العلويين للمطالبة بدم الحسين، وكان زعمائهم في مكة. وعندما حل المختار بمكة واتصل بابن الزبير حرصه على الخروج والوثوب على بني أمية، ولم يكن ابن الزبير يومئذ قد أعلن نفسه خليفة، فتحفظ منه وجفاه فاضطر المختار إلى معادرة مكة إلى بلده المظائف حيث أقام نحواً من سنة عاد بعدها إلى مكة سنة ٦٤ هـ وكان ابن الزبير آنذاك قد أعلن نفسه خليفة، بعد وفاة يزيد، فبإيعه المختار على أن لا يقضي الأمور دونه وأن يكون حاضيه ووريثه وأن يستعين به، عندما يتصر، على الفضل عمّاله. وهكذا قاتل المختار مع ابن الزبير خلال حصار مكة وعند احراق الكعبة وعندما رأى المختار أن صاحبه ابن الزبير يحنط منه ويُسوفه اقترح عليه أن يبعث إلى الكوفة لإعداد جيش من شيعة علي يقاتل به الأمويين فوافقه ابن الزبير على ذلك. وكان المختار يتبع أخبار الكوفة وعلى علم بسخط أهلها على مقتل الحسين وندمهم على خذلانه واستعدادهم للقيام بأحد الثأر له

عاد المختار، إذن إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ و«رؤوس الشيعة من أشراف العرب» بها يستمدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في عملية انتحارية طلباً للتوبة - سموها لشوايب - وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استئصال جماعة من هؤلاء فجمعهم في داره ليلاً وحطب فيهم قائلاً: «أما بعد، فإن المهدي الوحي، محمد بن علي (ابن الحنفية) بمنى اليكم أمراً، ووريراً متحداً وأميراً، وأمرني بقتال للمعتدين، والطلب بدماء أهل بيته، واندماج من الضعفاء»، طالباً منهم العلول عن السير مع سليمان بن صرد في عملية الانتحارية تلك، داعياًهم إلى بيعته والتعاون معه لإعداد جيش قوي للثأر للحسين، مدعياً أن محمد بن الحنفية قد أرسله إليهم، فاستجاب بعضهم بينما أصرت الأغلبية على متابعة سليمان بن صرد في

(٢) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٠٦

مخططة الانتحاري تكفيراً للذنب الذي أصبح يتحمل عليهم، متمهين مضمون الآية الكريمة ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم المجل فتوبوا إلى بارئكم ماقتلو أنفسكم، ملكم خير لكم عند بارئكم، كتب عليكم إته التواب الرحيم﴾ (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النخيلة، أحرمة ٦٥هـ، فسلخوا لقتال الأمويين الذين جهروا، لمواجهة، جيشاً بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد فر إلى الشام لما هاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعته عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين النوردة قريباً من دمشق، فانقض جيش ابن زياد على أصحاب ابن سرد الذين استهاتوا حتى قتلوا عن آخرهم تقريباً.

أما المختار فقد واصل اتصالاته ونشاطه واستطاع أن يستميل إليه من بقي بالكوفة من الشيعة، خاصة الموالي والضعفاء من العرب، الشيء الذي جعل «أشراف العرب» القاطنين بالكوفة، من غير الشيعة، يستوحشون منه فحرضوا عليه عامل ابن الزبير فاعتضاه. وبعد اختار مرة أخرى إلى صهره عبد الله بن عمر يطلب التوسط له للخروج من السجن وكتب إلى المعتكفين من عين النوردة من جماعة التوابين يخبرهم بقرب خروجه من السجن ويعرض عليهم الانضمام إليه للخروج بالسيف باسم محمد بن الحنفية شك هؤلاء في انتداب هذا الأخير له فبعثوا إليه وقد استفسره فأجابهم محمد بن الحنفية بقوله: «و... أما ما ذكرتم من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لو ددت أن الله انتصر لنا من عدونا بن شاء من خلقه»^(١)، ففهم الوفد من هذا الجواب العاقل أن ابن الحنفية متفق مع المختار فرجعوا إلى أصحابهم وأخبروهم بذلك، وهكذا انضمت الشيعة إلى المختار خصوصاً منها «السيبة» والعميد، وكان المختار قد وعد هؤلاء أن يعطيهم أموال ساداتهم. وسمى الشيعة المضمون إلى المختار لدى إبراهيم بن الأشتر (بن مالك الأشتر أحمد كبار ثوار الثورة على عثمان ومن أبرز رجال علي في صفين) وأقنعوه بالانضمام إلى المختار بعد أن شهدوا لديه بأن محمد بن الحنفية قد انتدبه فعلاً وسموه رسالة باسم هذا الأخير يعرض عليه فيها أن هو انضم إلى المختار وكل مصر ومندوبه في بين الكوفة وأقصى بلاد الشام، فانضم إليه الأشتر إلى المختار سنة ٦٥هـ وتمركز به بجانب هذا الأخير الذي استمر في الدعوة لعه وتسلح جنده إلى أن أسس القوة من نفسه عندما بلغ فرام جيشه ١٧ ألف جندي هرب على حال ابن الزبير في الكوفة مفرهم واستتب له الأمر فيها سنة ٦٦هـ ودانت له الواحي وعين عليها عماله، فامتد ملكه إلى لومبيا وأدرينجان شرقاً وإلى الموصل وما حوله من الجبال شمالاً.

حاول عبيد الله بن زياد طرد عامل المختار على الموصل فأنجده هذا الأخير مرة أولى ونسبة إلى أن انهزم ابن زياد وقتل من جيشه عدد كبير كما قتل هو نفسه. وفي هذه الأثناء كان «أشراف العرب» بالكوفة قد استغلوا فرصة غياب كبار أصحاب المختار، وعلى رأسهم ابن الأشتر، هربوا عليه غير أن المختار تمكن من إحصاء الأشتر بذلك فساد سرعاً وقاتل «أشراف الكوفة» وانعصر عليهم، فانضم المختار منهم بأن شن حملة شديدة على من اشتركوا في قتل

(١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٣٧

الحسن فقتل كثيرين منهم وعلى رأسهم عمر بن سعد بن أبي وقاص قائد الفرقة العسكرية التي تركت مذبحه كربلاء فأرسل المختار رأسه ورأس ابنه حصص بن سعد إلى محمد بن الحنفية وكبار العلويين بالقيظة. أما «أشراف العرب» فقد فر معظمهم إلى البصرة خوفاً على أنفسهم وانضموا إلى ابن الزبير. وكانت علاقته مع المختار قد صلت. كان المختار قد حاول الانتماء على ابن الزبير بأن أرسل إليه جيشاً مدعوى مساعدته في حربه مع عبد الملك بن مروان، غير أن ابن الزبير اكتشف المؤامرة وتمكن من القضاء على جيش المختار قبل أن ينعقد خطته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، اتجد المختار بجيش كبير محمد بن الحنفية وكبار العلويين الذين كان ابن الزبير قد حبسهم في شعب بمكة وحاصره فيه وهددهم بالقتل إن لم يبايعوا له، وكانوا قد أصرروا على الامتناع عن مبايعته. وقد تمكن جيش المختار من انقاذ ابن الحنفية ومن معه وتأمين خروجهم من مكة. وبعد ذلك، في سنة ٦٧هـ جهر المختار بجث بقواده ابن الأشتر لقتال عبيد الله بن زياد بتواحي الموصل فانتصر الأشتر وقتل ابن زياد كما ذكرنا ويعد رأسه إلى المختار الذي أرسله بدوره إلى ابن الحنفية وكبار رجال العلويين.

غير أن «أشراف الكوفة» لم يتسلموا بل استجدوا بمصعب بن الزبير الذي كان والياً على البصرة لأخيه عبيد الله، فجهز جيشاً كبيراً لقتال المختار، وكان هذا الأخير قد جهر بدوره جيشاً ثور المهجوم، غير أن الدوائر دارت على أصحاب المختار الذين قتل منهم عدد كبير، فتقدم مصعب بجيشه ملحقاً الحزائم بجيش المختار ملاحقاً خطاه إلى أن حاصر المختار في قصره فخرج فيمن بقي من رجاله فقاتل حتى قتل سنة ٦٧هـ.

بعد مقتل المختار وانهار دولته ذهبت جماعة من بقي حراً من أصحابه، وعددهم نحو ألفي فارس، معظمهم من الموالي و«صعفاء العرب»، ذهبوا إلى مدينة نصيبين في الجزيرة الفراتية فأسسوا لهم هناك شبه دولة، وقد بحث محمد بن الحنفية إليهم أنه الأكثر أحسن، فمكث معهم مدة رئيساً عليهم إلى أن هجم أنصار ابن الزبير عليهم فاعتقلوا الحسن بن محمد بن الحنفية وأرسلوه إلى المدينة حيث أودعه ابن الزبير في السجن، وتمكن من الفرار منه فيها بعد. أما أنصار المختار فقد بقوا في نصيبين إلى أن قضى عليهم عبد الملك بن مروان سنة ٧١هـ خلال حملته إلى العراق. وعندما رأى محمد بن الحنفية تمكن عبد الملك بن مروان من الأمر إدارته على ابن الزبير وأحضره للعراق، ذهب إليه، إلى الشام، وبايعه سنة ٧٣هـ. وكان عبد الملك قد بحث إليه بمرض عليه المقام في الشام. وكان ابن عباس الذي سبق إلى مبايعة عبد الملك قد أوصى هذا الأخير بإبليس الحنفية. ولم تكن بيعه محمد بن الحنفية لعبد الملك بن مروان بدون مقابل بل كانت على غرار بيعه الحسن أخيه لعلوي، مفروقه معطياً وامتيارات كثيرة، كانت أثبتة بصفحة. ومن الحديس بالإشارة هنا أن كتاب ابن الحسن في الإرجاء قد ظهر في هذا الوقت، وستحدث عنه لاحقاً. زلزل ابن الحنفية مرة أخرى عبد الملك بن مروان سنة ٧٨هـ وأقام عنده نحواً من شهر حتى قضى له حوائجه، لنفسه وأهله ومواليه وأصحابه: «قام بين حجة الاقضية له».

وتوفي محمد بن الحنفية (حوالي ٨١ هـ) وكذلك ابنه الحسن فتولى «الأمر» من بعده ابنه عبد الله المعروف بابي هاشم الذي عمل على إنشاء تنظيمات سرية، أشبه بحزب ثوري، استعداداً للثورة. وكان أبو هاشم «ميلاً إلى آراء الشيعة» وكان ينال عطف أصحاب المختار، فكانوا يعدونه إماماً لهم. وتقول بعض الروايات أنه ادعى أن أبيه أوصى إليه فعلاً فيه بعض أنصاره. واستمر أبو هاشم منظم أنصاره في بعض الوقت الذي يظهر فيه الطاعة للأمويين غير أن هؤلاء كانوا يرتابون منه وعندما رآه سليمان بن عبد الملك موحي من حبه. وتقول الروايات إن هذا الأخير، أو بعض رجاله، قد نظموا مؤامرة لاعتقاله بالنم في طريق عودته من دمشق، وأن أبا هاشم شعر فعلاً بالنم فخرج إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن الحسن فأعطاه وثائق تنظيماته وأسماه دعائه. وبذلك انتقلت قضية الشيعة، بل قضية الثورة على الأمويين إلى أبناء واحوان علي بن عبد الله بن العباس هذا، وكان ذلك نقطة انطلاق الدعوة العباسية التي نجحت، في نهاية المطاف، في إسقاط الدولة الأموية.

لنعد الآن إلى المختار، ولكمّل هذا العرض التاريخي الذي ربما كان ضرورياً لفهم لتطورات التي ستحصل، بسببه وفي إطار حركته، على مستوى «العقيدة»، لنعد إلى المختار لشير إلى أنه عندما ذهب إلى ابن الزبير بمكة ليحرص عليه التحالف معه لإسقاط الأمويين قال له: «إني لأعرف قوماً لو أن ضم رجلاً له رضى وعلم بما يأتي لاسمّح لك منهم جنداً تعبد به أهل الشام» فقال له ابن الزبير، من هم؟ قال المختار: «شيعة بني هاشم بالكوفة» قال ابن الزبير: «كن أنت ذلك الرجل» فبعثه إلى الكوفة لاسرل ناحية مما وجعل يظهر البكاء على عاتليين وشيعتهم»^(٥)

من هؤلاء «الشيعة» الذين قال عنهم المختار أنهم في حاجة إلى رجل له رفق وعلم بما يأتي، كي يتحولوا إلى جيش يغلب أهل الشام؟

الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا نص آخر من لسان المغيرة بن شعبه، السياسي المحبك، الذي قال للمختار وهو يتجول معه في سوق الكوفة: «يا هاشم عذرة، وما له جمعاً بين لأعلم كلمة لو نعت لها مائة لاجموء، ولا سيما الأحكام الثين إذا لقي عليهم الشيء قطره» فقال له المختار: «يا هاشم؟ قال المغيرة: ينادون بأل محمد فأنفى عليها المختار»^(٦) ويكمل هذا النص نص آخر ينقل إليها شهادة أخرى من ابن الزبير: «ذلك أن المختار لم يقتصر، عند عودته إلى الكوفة بعد اتفائه مع ابن الزبير، على إظهار البكاء للطلبيين وشيعتهم، بل إنه رفع أيضاً الشعار التالي: «من جاءنا من عبد فهو حرة» وعندما سمع ابن الزبير بذلك غضب قاتلاً، وقد كان يقول: «يا لأعرف كلمة لو قلتها كثر تبعي، وعنده هي، ليكثر تبعه»^(٧).

(٥) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجريبية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٧٤.
(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاتري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٢٢٢.
(٧) نفس المرجع، ج ٥، ص ٢١٧.

لقد أراد المختار إبداء أن يركب قصيتين متكاملتين في الظاهر ولكن متنافستين في الجوهر قضية الشيعة المتمثلة يومذاك في «الثار للحسين» أولاً وقبل كل شيء، وقضية العبيد والموالي الذين كانوا في الغالب من شيعة علي والذين كانوا يعانون من وصعية اجتماعية يكفي أن نقول عنها أنهم كانوا يشعرون بأنهم عبيد وموالي. لقد رأى المختار في القصيتين قضية واحدة. الشيعة، عرباً وموالياً، ناقصون على بني أمية، وهم جميعاً يعانون من وصعية يرفضونها. ولكنه أخطأ التقدير حينما اعتد أنه يستطيع، بتحديد الطرفين ضد خصمها وقاهرهما بني أمية، أن يتجاوز التنافس الجوهرى، الاجتماعى / الطبقي، المصالح بينهم، لتناقض بين وصعية أولئك الذين يسميهم الطبري «رؤوس الشيعة من أشرف العرب» بالكوفة وبين وصعية الموالى والعبيد، موالى وعبيد هؤلاء الأشراف أنفسهم.

لقد حاول المختار أن يقيم نوعاً من التوازن بين الطرفين وأن يوجه كل طرف، عندما يتحرك بدافع من مصالحه الخاصة، أن يحركه، أعني حركة المختار، هي في صالح قصيته. وهكذا فيما أن استولى المختار على السلطة في الكوفة، بعد إخضاعه عامل ابن زياد عليها، حتى أخذ في تنظيم جهاز السلطة على أساس إقامة نوع من التوازن بين العرب والموالى. وهكذا استعمل على شرطه عبد الله بن كامل أحد «أشراف العرب»، وأسند رئاسة حرسه الخاص إلى كيسان، أبي عمرة، مولى عربية من بحيلة وهو «أمير الموالى» يومئذ. ولكن هذا التوازن لم يطمح سرعان ما تحول إلى وسيلة مكنت كل طرف من مراقبة الطرف الآخر وهكذا، فبينما كان المختار منهمكاً في حديث مع «أشراف العرب» في قصره، وكيسان يحرسه مع بعض الموالى، إذاً بواحد من هؤلاء يقول لكيسان «ما يرى يا أبا إسحاق» [المختار] قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا، فندعا المختار كيسان وسأله. «ما يقول لك أولئك الذين رأيتهم يكلموك؟» فأجاب كيسان «شق عليهم، أصححك الله، صرحت وحبك عنهم إلى العرب» فقال له المختار «قل لهم لا يسمع ذلك عليكم فأتهم مني وأنا أكرمهم» ثم مكث طويلاً وقراً. «أنا من المحرمين متكلمون»^(٨) (السجدة ٢٢).

وعمل المختار على امتزاجه الموالى فأشركهم في المعطاء وحرر العبيد فتضايق «أشراف العرب» من ذلك وامتنعوا عن إهرايم الجيش الذي بعثه لسجدة عامله على الموصل عندما هاجمه جيش عبيد الله بن زياد، فأكثروا بالشكوى منه وقالوا «والله لقد تأمر على هذا الرجل عبر رحبنا، وقد أفسد موالينا فعملهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم قيشاً، ولقد عصينا عبيداً فحربنا ذلك أيشاماً وأرامناً» ويقولون رأوي لمفسد. «ولم يكن مما أحدث المختار عليهم شيء، هو أعظم من أن يحمل دسوساً في النقي، نصيباً وانتدب «الأشراف» شيخهم شيبث بن ربيعة لمعالجة المختار» «ومذهب ربيعة منقبه فلم يدع شيئاً مما أنكره أصحابه إلا وقد ذكره ياباً، فأعد لا يذكر خصلة إلا قال له المختار أرحبكم هذه الخصلة وأني كل شيء أحب» قال «ذكر الهالك» [= عيدهم] قال فتنازروا عليهم عيدهم وذكر له الموالى فقال. عمدت إلى موالينا، وهم في إفاء لله علينا وهذه البلاد جيداً، فأعشنا رقابهم بأمل الأحرار ذلك والثواب، فلم تعرض لهم بذلك حتى جعلتهم شركائنا في قيشا. فقال له المختار إن أنا مركب لكم مواليكم وجعلت منكم قبكم أنقتلون معي بني أمية وابن الربيع وسطرون الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه وما أطمئن إليه

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٤٨

من الإيمان* حال شيت حتى أخرج إلى أصحابي فأخبرهم ذلك، فخرج ولم يرجع إلى المختار* كان
الراوي* «وأجمع رأي لأشراف الكوفة على قتال المختار»^(٩).

بالمعل قاتل وأشراف العرب* بالكوفة للمختار، ولكن هذا الأخير استنجد بالنس الأشراف،
كما ذكرنا قبل، فمهرتهم ورحلوا إلى ابن الزبير بالبصرة وانتقم المختار من بقي منهم من قتل
الحسن، واستنجد الأشراف بابن الزبير فأنجطهم ونقاعس ابن الأشراف عن سطة المختار مرة
أخرى - وهو في النهاية من «أشراف العرب» كذلك - ففي المختار وحده مع الموالي وضعف
العرب، وحلهم من سيطرة وحتم، فكانت الدائرة على المختار وكانت نهايته

بعد هذا العرض للجانب السياسي في حركة المختار منتقل الآن إلى العطاء
الأيديولوجي الذي وُظف في تحقيق طموحاته السياسية. لقد ركب المختار، كما بينا، قصتين
متنافستين قضية «آل البيت» وهي قضية «أشراف العرب» أساساً، وقضية الموالي. وقد
كان من الطبيعي أن يحاول الجمع بين القصتين أيديولوجياً كما حاول الجمع بينهما سياسياً
فهل تأتي له هذا «الجمع» على مستوى الأيديولوجيا؟ سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث
في الفقرات التالية

- ٢ -

لم يكن المختار معزراً بـ «قبيلة» يحقق بها طموحه السياسي. فمع أنه كان ينتمي إلى
قبيلة، القبيلة العتيقة الشهيرة، فإنها لم تكن من القوة العددية بحيث تستطيع أن تطمح إلى
السيادة على غيرها، هذا فضلاً عن أن ما قد يكون موحداً منها في الكوفة، آنذاك، لا يمكن
أن يشكل قوة ذات بال وسط جموع القبائل اليمنية التي كانت لها هناك الأهلية العددية.
ولذلك وجد في ملاحظة ابن قتيبة المعبرة من شعبة التي أداها مرفقة عندما كانا يتجولان في
سوق الكوفة مفتاحاً لقضيته* توظيف الدعوة إلى آل محمد وبني عامة الناس* ولاسيما الأماجم
والذين إذا ألقى إليهم الشيء قبلوه* (شيء يتعلق بالإسلام والعرب لأنهم كانوا يجهلون هذا
المبدأ). أراد المختار إذن أن ينشئ قوة عسكرية من «عامة الناس» و«الأماجم». وبعبارة
أخرى قوة تقع خارج «القبيلة» لقد كان المختار يميّ تماماً أنه مع عيات إطار «قبيلة» لا
يد من إطار آخر يوظف عامة الناس والأماجم، فأراد أن يجعل من «العقيدة» هذا الإطار،
أراد أن يجعل من أولئك «قبيلة روحية». وهكذا اتصل بمحمد بن الحنفية، فالتأبى
عليه بن أبي طالب (المشهورين) بعد الحسن والحسين، وكانت أمه من قبيلة بني حنيفة التي
كان منها «سليمة الكذاب» مدعي النبوة الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق

ومع أن بعض المصادر تشكك في قبول ابن الحنفية ما عرضه عليه المختار من أن يتولى
الدعوة له وباسمه، فإن جوانه للوفد الذي بعثه إليه «أشراف العرب» للتأكد من صحته
دعوى المختار النبابة عنه كان منظوي على عموم متعمداً، كما رأينا قبل، عموم يحمل

(٩) حسن المرجع، ج ٣، ص ٤٥٤

(١٠) حسن المرجع، ج ٣، ص ٤٢٧

على الاعتقاد بأنه كان يؤيد المختار ولكن مع اصطناع «التقية» أو على الأقل كان يتبنى موقف من يقول «لم امر بها ولم نسؤني» على أن طلب محمد بن الحنفية النجدة من المختار، عندما كان محاصراً من طرف ابن الزبير في شعب بمكة، يشير موصوح إلى نوع من «التصالح» بين لرحلين.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا سؤال مصاعف: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية بالذات دون غيره من «آل البيت»؟ ثم لماذا اصططح محمد بن الحنفية ذلك الموقف العامض وراء حركة المختار الذي ادعى العمل باسمه؟

بالسبة للشئ الأول من السؤال نشير إلى أن بعض المؤرخين يذكرون أن المختار اتصل أولاً بعلي بن الحسين، الوحيد الذي أفلت من مذبحة كربلاء، عبر أن هذا الأخير الذي عرف عنه انقطاعه إلى العبادة حتى سمي بـ «السَّجَّاد» لكثرة صلاته وسجوده رفض بقوة أن يتولى المختار الدعوة له وباسمه. فلما فشل المختار منه اتصل بمحمد بن الحنفية الذي استشار في ذلك علي بن الحسين وعبد الله بن عباس. أما الأول فأشار عليه «أن لا يجيبه إلى شيء من ذلك». وأما الثاني فنصح به بأن يترث ولا يرفض قائلاً له «لا تفعل - أي لا ترفض طلب المختار - لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير»^(١١). وفي هذه الرواية جواب على سؤالنا السابق بشقيه. ذلك لأنه لم يكن هناك من «آل البيت» المؤهلين للمطالبة بالإمامة عبر علي بن الحسين وعمه محمد بن الحنفية وابن عمه الحسن وابن عم أبيه عبد الله بن عباس. وبما أن هذا الأخير كان أبعد هؤلاء لأنه من ولد العباس وليس من «الطالبيين» - نسبة إلى أبي طالب - وبما أن علي بن الحسين صاحب الحق الأول قد رفض بقوة اقتراح المختار، وبما أن الحسن كان قد تنازل لمعاوية عن الخلافة، الشيء الذي يسقط حق إمامته فيها، فإنه لا يبقى غير محمد بن الحنفية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نصيحة عبد الله بن عباس «لا ترفض لأنك لا تدري ما أنت عليه من ابن الزبير» يمكن أن تشرح غموض موقف محمد بن الحنفية من المختار لاحتفاظه به كورقة لاستمالة عبد الحاحية. وبالفعل فقد استعمل ابن الحنفية هذه الورقة عندما حاصره ابن الزبير كما ذكرنا قل.

ثالث هي القراءة «المنطقية» لهذا الحدث السياسي العامض عموماً مصاعفاً لماذا اختار مختار محمد بن الحنفية؟ ولماذا فضل هذا الأخير اتحاد موقف عامض فيه ليس مقصوداً ولكن، هل يكفي، المطلق، بل هل يستطيع إزالة الغموض عن المواقف السياسية؟ وهل «الحدث السياسي» هو دوماً من تدبير العقل / المطلق؟ وأين دور اللاشعور السياسي؟ أين دور «العيلة» في اختيار المختار لمحمد بن الحنفية وفي غموض موقف هذا الأخير كذلك؟

لا مد إذن من البحث في الظروف «الخفية» التي لا بد أن تكون قد حددت بكيفية لاشعورية «اختيار» المختار من جهة و«غموض» موقف ابن الحنفية من جهة أخرى. لسنا هذا الأخير

(١١) السمردي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٧٤

إذا نحن حاولنا استقصاء تجليات موقف محمد بن الحنفية من الصراع من أجل الخلافة بين أبيه علي وبين معاوية ثم بين من جاء بعدهما من الطرفين العلوي والأموي، فإننا نجد أن موقفه كان ينطوي على ازدواجية صميمية. فبالسبب لموقفه من حرب الحمل، بين أبيه وطفيحه والمربير نجده منحوس المعركة رافعاً رايه أبيه، وفي نفس الوقت لا يخفي امتناعه من نكث الحرب مردداً هذه العبارة المثلثة: «عنه والله الفتنة مظنة العمياء» قلما سمعه أحدهم يقول له «انكروا عنه أبوك فاندعاه»^(١٢). وما يؤكد موقف ابن الحنفية هذا ما يروى عنه مصلد الصراع بين أبيه ومعاوية، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين، من أنه قال: «أهل بيتي يحدونها العرب انداداً من دون الله، نحن وسواهمنا هؤلاء»^(١٣)، يعني بني أمية.

هذا بينما يجده يتقف موقفاً معاكساً تماماً حينما جاءه أحد الشيعة من حراسان يشكو به ما تعرض له هناك هو وغيره من المناصرين لآل البيت من أدى وتشريد إلى درجة أنه فكر في عزال السياسة والانقطاع إلى الرهد أو في الالتحاق بصهوف الخوارج لقتال بني أمية، فأجابه ابن الحنفية «أما نراك لقد هممت أن تقب في الأرض تحراً فأعيد الله حتى ألفه واجتنب أمور آل محمد، فلا تفعل، فإن تلك البدعة الرهبانية ولعمري لأمر آل محمد أين من طلوع هذه الشمس» «أما قبئك فقد هممت أن أخرج مع القوم شهدائنا وشهادتهم واحدة على أمرائنا» «لا تفعل لا تعارو هذه الأمة» «أني هؤلاء» [الأمويين] يقتلهم، ولا تقاتل معهم». ثم أضاف «من أحب الله وإن كان في السبيل» «وإن خلافة منائي» «كالمشمس الصاحبة» مخاطباً الرحل، «وم يدريك لعلنا سنؤتي بها ك ما يؤر بالعروص»^(١٤). لم يكن ابن الحنفية، إذن راغداً في الخلافة، بل إنه كان ينتظرها بعين منتظرها، ولم يكن يطلبها ولا مستعداً للقتال من أجلها. لقد كان يقول «لو اجتمع الناس من كلهم إلا انساناً واحداً لما قاتلك»^(١٥). وأيضاً «وما أحب أن يكون لي سلطان الدنيا بقيل أحد بشير حق»^(١٦).

كيف نعر هذا الموقف المتناقض؟ وصف حرب الحمل التي خاضها مع أبيه بأنها «فتنة مظنة عمياء» وحرب صميم بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية، من جهة، ثم القول من جهة أخرى بحق آل محمد في الخلافة وبأنها سيؤتي بها إليهم «كما يؤتي بالعروص»

إذا جاز لنا أن نلتمس تفسيراً منطقياً لهذه التناقضات والمواقف المتناقضة فإنه سيكون ممكناً أن نعرض أن الأمر لا يتعلق به «تناقض» بل به «تطور» يمكن أن نعرض أن ابن الحنفية كان فعلاً غير مقتنع بقضية أبيه، سواء في حرب الحمل أو في حرب صميم، «شيء» لدي يعني أن أمر الخلافة لم يكن يهمه يومئذ. لقد كان يرى فيه مجرد صراع داخلي في قبيلة

(١٢) شمس الدين أبو الفوارس أحمد بن علكان، وفیات الاميان وأنباء أئمة الزمان، تخمين محمد محي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ١، ص ٢٢٠.

(١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٥، ص ٦٨.

(١٤) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٠.

(١٥) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٨.

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٧.

قريش التي كان يضع نفسه - ضمنيّاً على الأقل - خارجها. وإلا فكيف نفهم قوله. «إن أهل بني من العرب يتبعونها الناس أئداً من دون الله، بني هاشم وبني أمية؟» ولكن عندما تنزل الحس لمعاوية، ومات ثم قتل الحسين، وأخذت الأنظار تتجه إليه وجماعة رجال من أهل الحجاز يعرضون عليه. «فإن يأمروه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير»^(١٧)، أولاً، ثم لما عرض عليه للمختار ذلك ثانياً، غير رأيه. وإذا كان لنا أن نفرض تاريخاً محلياً - ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله. «إن امرئ عمد لأبيه من ملوك النصارى وإن الخلافة سيؤق بها إليهم - إليه هو - فكما يؤر بالمعروس» فإن المنطوق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار، وهذا الأخير يعمل ليأتي بالخلافة إليه.

هذا الترتيب الزمني لتصرفات ابن الحنفية يفسر «المنظورة» الانقسام من شجب الصراع من أجل الخلافة زمن أبيه وانخوسه إلى الإضراب، من طرف حمي، في الصراع نفسه، ولكنه لا يفسر الموقف الأول. لتساءل إذن: لماذا كان ابن الحنفية غير متحمس لقضية أبيه علي بن أبي طالب، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، ولا لقضية أخيه الحسين؟

سؤال يفرض المحور في الدوافع الدفينة التي قد تكون تحكمت بدرجة ما في موقف ابن الحنفية ذلك. والدوافع الدفينة في هذا المجال، أو اللاشعور السياسي، تقدمها الأحداث التاريخية وليس المواقف والتصرفات. إذن لا بد من «المصير» عنها، لا بد من نوع من «التحليل النفسي».

أما أن يكون محمد بن الحنفية في مرتبة أدنى من أخويه الحسن والحسين، سباً وحسباً، فهذا ما لا يمكن الجدل فيه. فابن الحنفية أمه من بني حنيفة وليست من قريش. وقريش أرفع نسباً وحسباً من بني حنيفة، في نظر معاصري صاحبنا. قريش من مضر وهو حنيفة من ربيعة، والمضربون يتماثلون على التريبيين. هذا من جهة النسب، أما من جهة الحسب فالأمر أوضح: أم الحسن والحسين هي فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص) أما أم ابن الحنفية فهي خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، ولا ذكر لأبيها في سجل الأحياء ليس هذا وحسب بل إن الروايات، على اختلافها، تجمع على أنها أمة حبيبة: سبها خالد بن الوليد أثناء حروب الردة وجاء بها مع السبيل إلى المدينة فأعطاهما أبو بكر لعلي بن أبي طالب - حسب قول - أو أن بني أمية بن عزيمة سبوا من قومها - حسب قول آخر - ثم ذهبوا بها إلى المدينة فاشتراها منهم أمية بن زيد الذي باعها إلى علي بن أبي طالب^(١٨). وهناك أمر بالغ الأهمية من الناحية السياسية. ذلك أن التقاليد العربية لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان له من المؤهلات الشخصية ما يعوض هذا «التقصير» في النسب والحسب. ولقد كان الأمويون متحسين في هذه المسألة، فلم يكونوا يولّون ابن الأمة من أولادهم وإن فلا بد

(١٧) ذكرته. وقد ناقش، الكيفية في التاريخ والأدب (بيروت - دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٨٧، نقلاً عن: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥١٩، ونسج بن أحمد، ج ١، ص ٢٢٢ ب.
(١٨) انظر استعراضاً لمختلف الروايات حول أم ابن الحنفية في: الطائي، نفس المرجع، ص ٢٢٢.

أن يكون في نفس ابن الحنفية «شيء» من هذه الناحية. لا بد أن يكون قد عانى نفسياً ما لا بد أن يعانيه كل إنسان في مثل وضعيته. وهذا إذا كان يقصر، بصورة مباشرة، تجنب ابن الحنفية لإظهار الطموح إلى الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين، وبالتالي موقفه العلمص إزاء حركة المختار واشتراطه في قبول الخلافة إجماع الناس حوله بحيث لا يتحلف «إنسان واحد»، فإنه يصير أيضاً، ولو بصورة غير مباشرة فتور موقفه من قضية أبيه واعتزاله حرب الحمل فتنة وحرب صمد بن عمار بين قريش وبين هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكدته نصرة مجاب أخرى منها قوله: «لست أقتل نفعاً ولا مبرحاً» وهذا مفهوم. ذلك لأنه ما دام مقصداً أصلاً بسبب كونه ابن أمة من احتمال وراثة «الأمر» من أبيه، مع وجود الحسن والحسين وخريجهما، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعني في شيء من هذه الناحية.

هل ضرب أحاسيس في أسداس بهذا النوع من «الحفر» في مكونات شعور ولا شعور بن الحنفية؟

الحق أن «الحفر السيكولوجي»، مثله مثل التحليل النفسي، ليس مجرد تخمين، بل هو يعتمد على شهادات وإمارات. ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعاني بسبب وضعية أمه، ويركي بالتالي ما ذهبنا إليه، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص أبيه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى، ويكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه وهذا شيء تؤكد المصادر. يقول ابن أبي الحديد ذلك على أنه السلام يهدف محمد بن مهالك الحرب ويكتب حساً وحسناً عنها، وقد كان يحاف له بقطع بموتها سل رسول الله^(ص) وعندما مثل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدع به إلى الحرب يساً يحفظ بالحسن والحسين قال: «لأنها كان عينه وكنت أنا وليه، فكان بقي حبه يديه»^(١٩). وهذا تشبيه بليغ لا يحتاج إلى شرح أو تعليق.

وإذا كان ابن الحنفية قد عانى من وضعيته كـ «يد» نفي العيب، وليس كإحدى هاتين «لعينين»، فإنه قد عانى أكثر من التعبير الذي تعرض له مراراً بسبب أمه من خصمه للدولة ابن الزبير. فقد عبر يوماً بأن شبه وضعيته إزاء أخويه به «العسيف الذي لا يؤاقر ولا يشاور» (والعسيف: الأجير) وقد رد عليه ابن الحنفية معترفاً، في تواضع، بسوء مقامهما فقال ولكنهما «أخوي وشقيقي وكنت أمرف لهم فضلم ونسيهم وقربتهم من الرسول (ص) وقد كانوا يرمونني في الحين مثل ذلك وما قطعوا لمرأى دني منذ عقلت»^(٢٠). وخطب ابن الزبير يوماً فقال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه ابن الحنفية فرد ابن الزبير قائلاً: «صدرت بني القواطم يتكلمون، حال سأل ابن الحنفية^(٢١) فأجاب ابن الحنفية بأن علاقته بالقواطم من جهة أبيه علاقة صميمية فقال يا ابن دومان، وب لي لا أتكلم، أليست لاطمة بنت محمد حليمة لي وأم أخوتي»^(٢٢).

والشخص الذي يعاني من مثل هذه «الأشياء» لا بد من مظهر التحليل النفسي على

(١٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاقة، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢٠) ذكره ونداد القاسبي قلاً من عدة مصادر في: القاسبي، ص للرجع، ص ٧٩.

(٢١) ضي للرجع، ص ٨١.

(٢٢) للسمرقاني، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٨٩.

الأقل - من أن يحدث له عن نعوص. وإذا نحن بحثنا في سيرة ابن الحنفية عن خصلة لو حصل يمكن أن نعوص بها «النقص» الذي معانيه على مستوى السب من جهة الأم وإسبا سجد، على الأقل، خصلتين انتبت. الأولى الشجاعة في العاك وقد ظهر ذلك منه في حرب الحمل وعم قوله عنها إنها «فتنة ظلماء»، وقد شهد له بالشجاعة من شهد الحرب ومدحه بعض الشعراء بسب ذلك^(٢٣). أما الخصلة الثانية، وهي التي تهماها أكثر، فهي «العلم» فقد عرف ابن الحنفية برواية الحديث «واعتبر بعض الحديث حديثه الذي يرويه عن علي - أبيه عن الرسول أصبح الأحاديث إسبا وأكثرها عدداً وكان هو ضمه يتر تلك» وكان يصح هذه الخصلة في مقام «لنعوص» عن النقص الذي كان يعانيه إزاء أخويه الحسن والحسين، دليل ذلك قوله «الحسن والحسين أشرف مني وأنا أعلم بحديث أبي مني»^(٢٤).

«العلم»، ذلك هو الميدان الذي انصرف إليه ابن الحنفية لتحقيق فيه ذاته وقد وصف المحقق ابن أبي عمير هذا الجانب توطيعة واسماً لإثبات أحقية ابن الحنفية بالإمامة وأحق أن نظرية الإمامة الشيعية وما داخلها من ميولوجيات إنما ترجع إلى هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه «العلم»، أي رواية الحديث. وبما أن أكثر الأحاديث التي رواها ابن الحنفية قد رواها عن أبيه فإنه سرعان ما وجدت السبابة سبيلاً إلى إعطاء مضمون آخر هذه العلاقة التي تربطه بأبيه والتي تميز بها عن أخويه. ذلك أن رواية ابن الحنفية لـ «العلم» عن أبيه مستحوط إلى «ورثة العلم» عنه، ولكن لا «العلم» بمعنى الحديث النبوي وحسب بل «العلم» بمعنى «سر التكوين» وبكيفية عامة وأسرار العلوم. وإذا فما سيربط ابن الحنفية بأبيه هو شيء أكثر كثيراً من مجرد البوة الجسدية، أو السبب الدموي، بل سيربط به شيء أسمي، به «البوة الروحية»، أو النسب الروحي. وقد ذكر أصحابه على هذا الجانب تركيزاً خاصاً في دعائهم له حتى اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه، وذلك إلى درجة أن مؤلفاً مشعراً مرموقاً معروفاً بحسب القدي هو الشهرستاني لم يمتعه تحريه من أن يكتب عن ابن حنفية قائلاً «والسيد محمد بن الحنفية كان كثير العلم غريب المروءة وقاد الفكر مصيب الخاطر في المواقف قد أنعم الله عليه من المزمين على من لم يلب طالب رسمي فقد عنه عن أخبار الملاحم وأعلمه على مدارج المعالم، وقد اختار العزلة، فأنزل الخمول على الشهرة وقد قيل إنه كان مستوحياً علم الإمامة حتى سمى الإمامة بل أهلها وما عارف الدنيا إلا وقد أقرها في مستطرها»^(٢٥).

وإذا كان الشهرستاني يوظف في عباراته تلك مفاهيم لم تبلور صيغتها ولا تحدد معانيها الاصطلاحية في الأدبيات الشيعية إلا في مراحل لاحقة، فإن مصموم ما حكاه عنه وبالخصوص هورثة العلم السري من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالم، أي علم الغيب، كما سري) قد وصف به ابن الحنفية من طرف المحقق نفسه الذي أضفى عليه القبا

(٢٣) ابن أبي الحديد، شرح معج البلاغة، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢٤) محمد بن طاهر القاسمي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩٦٦)، ج ٥، ص ٧٥.

(٢٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، في ١ (القاهرة: مؤسسة الحسين،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٥٠.

خاصة بعد هذا المعنى، وبالتفصيل لعب «الوصي» و«المهدي» اللذين أصبحا من ذلك
لوقت ركنين رئيسيين في نظرية الإمامة عند الشيعة كما سرى أما الآن فليعد إلى المختار
ولسطر معه كيف وظف هذين المفهومين وما ترتب عن ذلك من نتائج

- ٣ -

من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل تماماً، الفصل بين آراء المختار كشخص
والآراء المنسوبة إلى «كيسان» أو غيره من الأشخاص الذين عاصروه أو عاصروا بعده عن
يسمون بصورة أو بأخرى إلى حركة وإذا كان مما لا يتمثل النك أن المختار قد عمد إلى
توظيف فكرة المهدي وفكرة الوصي ورموز أخرى شتى إليها بعد قليل فإنه لا أحد يستطيع
أن يتبين المدى الذي وقف عنده المختار في هذا المجال ولا المساهمات الخاصة بهذه الشخصية
أو تلك، أو هذه الجماعة أو تلك، من الشخصيات والجماعات التي ساهمت من المختار أو
بعده في إعاء ذلك الصرح الميثولوجي الذي شيد حول الإمامة بالارتباط، بصورة أو بأخرى
بمحمد بن الحنفية والذي قدم الأساس والإطار لنظرية الإمامة الشيعية بمختلف تلويناتها أما
التميز بين مراحل من التطور في ذلك الصرح الميثولوجي المشيد حول إمامة ابن الحنفية فهو
تغيير لا يعتمد إلا على مجرد التحمين والتحكيم^(٢٦) وهذا راجع أولاً إلى أن مصادرنا لا نجد
ولا بشدات ومرويات متناثرة ينفلها مؤرخو الفرق والمزلفون في الطبقات والأسانيد، وكل
واحد منهم يصنفها أو يوزعها حسب المقاييس التي يعتمدها، وفي الغالب ما يقرأ السابق من
«أفكار باللاحق منها» ويقرأ اللاحق بالسابق، من دون اعتبار للزم ولا للظروف السياسية
التي قد تكون أملت هذه الفكرة أو تلك، إلا في النادر.

وهكذا يختلف نصيب الفرق ونوريج الأفكار والأشخاص من مؤرخ إلى آخر
والأكثرية من المؤلمين القدماء يعتبرون المختار صاحب فرقة خاصة يسمونها باسمه (المختارية)
ويدرجونها إلى جانب «الكيسانية» نسبة إلى كيسان صاحب المختار و«الشيعة» نسبة إلى ابن
سبا و«العلامة» ويقصدون بهم أولئك «المفكرين» الذين شيدوا ميثولوجيا الإمامة متعديين حد
الإمام أو ذاك محوراً لها، ثم تفرع كل واحدة من هذه الفرق إلى فروع تسمى بأسماء
أشخاص عرفوا رأي خاص في هذه المسألة أو تلك، داخل هذه الفرقة أو تلك وكثيراً ما
يحد هذا الصرع، أو الشخص صاحب الرأي، يفرج ضمن فروع هذه الفرقة عند هذا

(٢٦) حاولت وداد القاضي في كتابها «الكيفية في التاريخ والأدب» أن تقيم نوعاً من «التدرج التاريخي»
لعميق الكيفية. ومع أن مجهودها العلمي من حيث البحث والتحقيق والتحري جهود جيد فإما فإن رصنتها
في الاحتفاظ لمحمد بن الحنفية بشخصية العالم الزاهد في الحكم الورع الكارو للسياسة الخ، قد جعلها
تعارض نوعاً من التحكم في التصور لقد حاولت أن تعتمد أسلوب أهل الحديث في التعامل مع الرواة،
أسلوب نقد السند وهذا شيء مهم، غير أنها كثيراً ما تعمد إلى التشكيك في نصوص أكدت هي على عدالة
روايتها، وذلك لتكون مضمونها لا يتسق مع فكرتها المسبقة عن شخصية ابن الحنفية أو مع «التدرج التاريخي»
الذي افترضته انتماءً انطلاقاً من فكرتها المسبقة تلك

المؤرخ ويدرح في فرقة أخرى عند مؤرخ آخر. أما «كيسان» ضد اختلوا في تحديد هويته، فمعصم يجعله هو المختار نفسه وبعضهم يجعله مولى لعلي بن أبي طالب أو لمحمد بن الحنفية. والراجح الآن هو أن كيسان لقب لرجل اسمه أبو عمرة كان صاحب شرطة المختار وحاجبه وكان مولى لقبيلة بجيلة وأميراً للموالي.

وأمام هذه المعطيات لا بد من اعتماد قدر أكبر من المرونة في التصنيف والنسب وما أن موضوعنا هنا ليس التاريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بل «الحفرة» في العقل السياسي العربي، فإسبا سعيه جملة الآراء والأفكار التي يصنفها مؤرخو الفرق إلى مختارية وكيسانية وسبئية وغلاة، سنعتبرها تنتمي إلى مجال إبديولوجي واحد هو ذلك الذي اتخذه محمد بن اضمية مرجعية له. وإذا كان هذا المجال الإبديولوجي قد تبلور بصورة واضحة مع حركة مختار فإن الشعارات التي رصت فيه والأفكار التي روجت داخلة لم تظهر فجأة ولا مرة واحدة، بل إن حركة المختار نفسها إنما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة إبديولوجية ذات طابع ميثولوجي كانت تشكل تياراً بارزاً في صفوف أنصار علي بن أبي طالب منذ الأعداد للثورة على عثمان. إنه التيار الذي يسب إلى عبد الله بن سبأ الذي تحدثنا عنه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤). ويبدو أن اسم «السبئية» قد أطلقه الأمويون في الأصل على أنصار علي، وكانت غالبيتهم من اليمن. وقد رأينا قبل كيف أن زياداً ولي معاوية على الكوفة قد أطلق اسم «الزانية السبئية» على جماعة من أنصار علي كانوا يردون على لعن علي على المنابر بالكوفة بلعن معاوية، وكان على رأسهم حجر بن عدي الكندي وقد سير زياد خمسة عشر شخصاً منهم إلى معاوية وفي مقدمتهم حجر بن عدي وقد اتهمهم زياد بخلع معاوية والتخريف على الثورة وأشهد سبعين رجلاً عليهم ويعد بذلك كله إلى معاوية قتل سبعة منهم سنة ٥١ هـ في مقدمتهم حجر بن عدي ومن المستبعد جداً أن تكون هذه الجماعة علاقة بأفكار ابن سبأ الغالية. فالمصادر السبئية تعطف على حجر بن عدي وتترحم عليه. ويروي في هذا الصدد أن معاوية مر حين حج على عائشة زوجة النبي (ص) فقالت له: «لما عنت الله في قتل حجر وأصحابه؟ قال: لست أبا قاتلهم، إنما قتلهم من شهد عيهم»^{٢٧} ولا تسجل المصادر السبئية من أخطاه معاوية أكبر من قتله هذه الجماعة. وإذا لم يكن المستبعد تماماً أن يكون وصف زياد لهذه الجماعة بـ «السبئية» دليلاً على أنهم كانوا من أتباع عبد الله بن سبأ، وإنما سبأهم كذلك، فقط لكونهم يمين لا غير، أو بالأحرى لكونهم من أنصار علي من أهل اليمن.

على أنه إذا كانت جماعة حجر بن عدي منزوعة من «العلو» كما يفهم ذلك من مصادرنا السبئية فإن هذه المصادر نفسها تجمع على انتشار العلو ومراكزه في الكوفة وبين القبائل السبئية من سكها خاصة. وهذا يفرض ما قدمناه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) من معطيات حول المراكز الوثنية الحرمية التي كانت في شمال اليمن (ذو الخنساء أو الكعنة

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٢

اليمنية) والتي كانت تمج إليها وتعبد أصنامها قبائل بجيلة وكنتة وخثعم وغيرها. لقد انتصت هذه القبائل كما قلنا إلى الكوفة زمن الفتح. وكانت الكوفة والمدائن والحيرة قد عرفت مراكز هرمسية قبل الفتح فأصبح تراثها وتراث القبائل المتغلة إليها من اليمن يشكل المعتقدات القديمة في هذه الناحية التي سرعان ما بدأ توظيفها في الصراع السياسي. ولا بد من التأكيد هنا على حضور المعتقدات اليهودية في هذا التراث خصوصاً وقد كانت اليهودية المنهزمة منتشرة في اليمن وبين سكانه منذ عصور سابقة.

من مراكز العلو في الكوفة التي احتفظت لنا المصادر بأخبار عنها مركزان كانت تشرف عليهما امرأتان ناعطيتان بميثاق، من بني باسط من همدان^(٢٨) يذكر الطبري^(٢٩) أن همد بن بكلمة الناعطية كان يمنع إليها كل حال من الشيعة فتحدث في بيتها وفي بيت ليل بن قيس فقامت بربها. الناعطية - وكان اسمها ربيعة بن قيس من شيعة علي وكان مقصداً [= غير معاد في شيعة] فكانت لا تحبها. وكان من حاجة المعالي هؤلاء رجال من اليمن يذكر الطبري بعض أسماؤهم وكانوا من أتباع المختار ورجاله. ومعروف أن همدان والناعطين معها، كانت من أحسن الناس لعل، وكان من تلامذة ليل الناعطية امرأتان كان لهما دور في حركة الفلول هما البلاء صاحبة أبي منصور العجلي - الذي ستحدث عنه بعد - وحيلة التي يقول عنها الجاحظ أنها كانت لها رئاسة في الشيعة^(٣٠) ويذكر الجاحظ كذلك أن ليل الناعطية كانت «ترقع قميصاً لها وتلبسه»^(٣١) وأنها كانت من السالك والزهاد^(٣٢).

والى جانب مراكز العلو التي كانت تديرها الناعطيتان وغيرهما من النساء كانت هناك مراكز أخرى في الكوفة والمدائن وغيرها لروع آخر من العلويين مصدره لا في المراكز الهرمسية اليمنية بل في تلك المراكز المماثلة لها التي كانت منتشرة في شرق الجزيرة والتي كانت مأوى للرهبان المنهزمين وغيرهم من ادعياء النبوة وصل رأسهم مسيلمة الخثمي. علقه كان هذا الأخير يطوف في أسواق هذه الناحية مثل سوق الابل وسوق الابل وسوق الحيرة «يلتمس الخيل والبرجات والبحار النحس والتبشير»^(٣٣). وعندما انتهت حروب الردة وخضع أتباعه للإسلام بالقوة بقي بعضهم محافظاً على الولاء له تذكر المصادر منهم جماعة بن الحارث من بني حنيفة المعروف بـ «ابن النواحة»، وهو الشخص الذي كان مسيلمة قد بعثه إلى النبي (ص) يدهي مشاركته في النبوة ويطلب منه نصف الأرض (الفصل السادس، الفقرة ٢) لقد بقي ابن النواحة هذا هو وجماعة من أصحابه مخلصين لمسيلمة وتعاليمه ويديون بنوته إلى أن علم

(٢٨) أحمد بن محمد بن عبد الوهيد، الطحاوي، تحقيق محمد حميد الزبيدي، ج ٨، ص ٢ (القاهرة المكتبة قبطية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٢، ص ٣٠٤.

(٢٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٣٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري (القاهرة، [د.ن.]، ١٩٦٣)،

ص ٣٧.

(٣١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٨.

(٣٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٣٦٩.

مدلك عبد الله بن مسعود عامل عمر بن الخطاب على الكوفة قاتلهم^(٣٣). ولا شك أن أتباعهم بقوا هناك محافظين على تعاليم مسلمة، فالعقائد، كما هو معروف، لا تموت بقتل أصحابها. وقد شط هؤلاء زمن المختار، زمن الغلو وانبعاث المعتقدات القديمة. وكان لبعض رجال قبيلة عدل من عبد قيس من ربيعة التي كانت منازلها شرق الجزيرة وكانت فيها مراكز هرمسية، كان لهذه القبيلة دور كبير في الغلو كما سنرى بعد قليل. وأخيراً وليس آخراً لا بد من الإشارة إلى المواقف في الكوفة والمدائن والحيرة وغيرها، وقد كان الغلو قد انتشر فيهم انتشاراً وكان أمرهم، كما ذكرنا، هو كيان مولى بجيلة صاحب الحضار. وتذكر بعض المصادر أن أهل المدائن كانوا غلاة كلهم^(٣٤) ومن دون شك فقد كان لعقائد المزدكية والمناوية وعقائد الصابئة والمدائين نوع من الحضور في هذا الوسط.

نظم المختار حركته وسط هذا المجتمع المختلط عرقياً وعقائدياً وبما أن قضيه الوحيدة هي تحقيق طموحه السياسي فقد جعل الغاية تبرر الوسيلة، فتمسك شخصية الكاهن، بل شخصية مدعي النبوة، مستخدماً نموذج «مسلمة الكذاب»، ولكن مع هذا العارق وهو أنه جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصاً أمام «أشراف العرب» من الشيعة. لقد قدم نفسه إليهم مستوراً لـ محمد بن الحنفية، مكلفاً من طرفه بالقيام بـ «الأمر» جاعلاً من المهدي والوصي. قال في خطبة له أمام جماعة من هؤلاء «الأشراف» وكان قد استدعاهم إلى منزله بمجرد وصوله إلى الكوفة قادماً من مكة سنة ٦٤ هـ ليدعو باسم ابن الحنفية. قال: «أما بعد، فإن المهدي ابن الوصي، محمد بن علي، يعني إليكم أمياً ووريثاً، ومنتخباً وأمهراً، وأمرني بقتال المذمومين، والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»^(٣٥). وقد كرر ذلك في خطبة ألقاها له سنة ٦٦ هـ بعد فشل حركة ابن صرد وانتصاهم «أشراف العرب» من الشيعة إليه وعلى رأسهم مالك بن الأشتر وانتصاه على عامل ابن الزبير على الكوفة، فقد قال لهم: «وبإيعازي على كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد الملاحين والدفع عن الضعفاء وقيل من قاتلهم». وكان قد خطب فيهم خطبة مسجوعة على طريقة مجمع الكهات فيها نفحة من أدهاء النبوة، فكان مما قاله فيها: «الحمد لله الذي وعد ولبه النصر وعدوه الخسر، وجعله فيه إلى آخر الدهر، وهذا معمولاً، وفعله مقصياً أيها الناس إنه رفضت لنا ولاية، ومنعت لنا عاية، فليل لنا في الرلية إن اردتموها ولا تضموها، وفي العاية إن اجبروا إليها ولا تمدوها، قسمنا دمية الساعى ومقاله الواعي، فكلم من ساع رباعية يثقل في الواحية، ويمدح من طمى وأدير وعصى وكذب وثولى ألا فادخلوا أيها الناس مايمروا بيعة هدى، فلا والسي جعل السباء سفحاً مكفوناً والأرضى فجاجاً سيلاً، ما يلمتم بعد بيعة علي بن أبي طالب وأن عبي أمسى منها»^(٣٦).

والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء هما القصبتان اللتان ركبه

(٣٣) جابر عبد المال، حركة الشيعة الطوفان، ص ١٨، ذكره علي سبي القشيري، شدة التكبير الفلسفي في الإسلام (قاهرة دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨.
(٣٤) الواسطي، فرق الشيعة، ص ٣٧.
(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٠٥.
(٣٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٤٧.

المختار كما بينا سابقاً وقد وقف في حركته من أجلها، فضلاً عن مجمع الكهان، جملة أفكار
 ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعة في الإمامة. وهذه الأفكار والأطروحات
 التي تعرضها كتب الفرق كأراء مفصلة مستقلة بنفسها هي في الحقيقة عناصر تشكل البنية
 التي تقوم عليها ميتولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم وفي
 الفقرة التالية والتي يعدها سنرى كيف أن الوصية وإدعاء «العلم السري» أو النبوة، والبداعة،
 من جهة والمهدية والغيبة والرجعة من جهة أخرى كلها عناصر في بنية نظرية لها مسطقتها
 الداخلي الذي لا يتخلو من غماسك منطق يلتصق بالصدق والمصادقية في المئات العرفية
 (بخصوص المئات العرفية انظر كتابنا بنية العقل العربي القسم الثاني، الفصل الثاني)

- ٤ -

رأينا في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤) أن السبئية هم أول من أطلق على
 علي بن أبي طالب لقب «الوصي»، والمقصود هو أن النبي (ص) أوصى له بالإمامة من بعده.
 وقد وظف المختار هذا اللقب بوصف محمد بن الحنفية بـ «ابن الوصي». ولم يكن في حاجة
 إلى تبريره ولا حتى إلى الترويج له فلقد كان لقب «الوصي» كلقب لعلي شائعاً في الوسط الذي
 كان يتحرك فيه المختار، وسط السبئية في الكوفة. ووصف ابن الحنفية بكونه «ابن الوصي» لا
 يشير إلى اعتراض إلا من طرف من لا يمتزج بالوصية. ولن يمر وقت طويل حتى تظهر في
 صفوف السبئية والغلاة حول الوصية آراء تقول بأن علياً أوصى لابنه ابن الحنفية، مما يجعل
 منه، ليس فقط «ابن الوصي»، بل أيضاً «الوصي» نفسه. وهذه مسألة خطيرة، لأن تخصيص
 ابن الحنفية بـ «الوصية» يفضي حق الحسن والحسين في الإمامة.

ولتجنب هذه النتيجة قال بعضهم بأن الحسين هو الذي أوصى لابن الحنفية. وقد شهد
 أحد منظري الكيسانية واسمه عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، صاحب ابن مباء،
 نظرية في «الوصية» وظف فيها مفهوم «الأسباط» وقال إن بني هاشم هم «أسباط المسلمين»
 معتمداً في ذلك على المائدة مع أسباط بني إسرائيل، أي أئمتهم الذين جازوا بعد الأنبياء، وفي
 القرآن: «ورما أنزلنا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وأسباط» (البقرة ١٢٦) وأيضاً،
 «وعلماهم التي عشرة أسباطاً أمهات» (الأعراف ١٦٠). وهكذا فكما أن النبوة وسمو المرلة لم
 يكونا في جميع أبناء يعقوب، جذي بني إسرائيل، وإنما في أربعة منهم هم لاوي ويهوذا ويوسف
 وبين يامين، وهم الذين خرجت من ذريتهم الأنبياء والملوك فشرّف الباقي بشرفهم، فكذلك
 الحال في بني هاشم. فالإمامة والملك في أربعة منهم فقط، هم علي والحسن والحسين
 ومحمد من الحنفية، وبهم شرف بنو هاشم وعلت منزلتهم، بل بهم «يُسرى الخلق العيث ويقتل
 العدو ويظهر الحق ويخرب الضلالة» وهم كعبة روح من دخلها صدق وسجا ومن تأخر عن وعي.

ومى للمائدة مع ترويج بني إسرائيل إلى المائدة مع الأشياء التي وردت في القرآن موضوع
 قسم. وما أن القسم لا يكون إلا بالأشياء العظيمة فإنه لا يعقل - في نظر ابن حرب - أن
 يقسم الله في القرآن بـ «التين» و «الزيتون»... الخ وهو يقصد الشجرتين المعروفتين، بل لا
 بد أن يكون لقوله تعالى: «والنبي والزيتون وطور سين، وهذا البلد الأمين» معنى أحر غير معناه.

الظاهرى، وبالتالي لا بد من تأويل. ويصرح ابن حرب أن المقصود بـ «التين» هو علي بن أبي طالب و«الزيتون» - الحسن، و«طور سينين» - الحسين، أما «اللد الأمين» فهو محمد بن الحنفية. فهؤلاء أقسم الله في الآية المذكورة: «وإنما أقسم بهم لأنهم الأئمة والجلّة وحمد الإسلام وعمره». وإذا سألنا ابن حرب: لماذا لم يدخل القرآن في هذا القسم الرسول (ص) فإنه يجب. إن الله لا يقسم به «وإن كان أحق بالتعظيم منهم» لأنه كان في «دار العلانية»، له الكسبة العليا والنسب له تابعون، بينما كان علي وبنوه في «دار التقية» فقد غصت منهم حقوقهم فاضطروا إلى نوع من المسئلة والمهاجنة فكان القسم بهم إشارة إلى عظيم قدرهم وندكبراً به. ومع أن هؤلاء الأسياط الأربعة يشتركون جميعاً في علو المرتبة والاختصاص بالإمامة فإن كل واحد منهم يتميز بخصوصية عرفت فيه أكثر من غيره. وقد ظهر ذلك جلياً في الدور الذي قام به كل منهم وفي طريقة تعامله مع الإمامة. ولذلك ميز القرآن بينهم فمرز لكل منهم بمرز خاص. وهكذا فصل بين أبي طالب رمز له بـ «التين» لأنه «سبط إيمان وأمر» ورمز للحسن بـ «الزيتون» لأنه «سبط نور ونسيم» (الزيتون - زيت = مصباح) ورمز للحسين بـ «طور سينين» لأنه «سبط حجة ومصيبة» (= مسألة كربلاء). وأما ابن الحنفية فقد رمز له بـ «اللد الأمين» لأنه رابع الأئمة وأحمرهم فاجتمعت فيه «خصال عجيبة» تسمو به عن الثلاثة السابقين، ومن هنا كان هو «الإمام» وهو «المهدي» وهو «الوصي». أوصى له أبوه - وإذ كان الحسن والحسين قد خرجا قبله للمطالبة بالإمامة فهما لم يفعل ذلك إلا بإذنه، فهو الذي أذن للحسن بالخروج لمحاربة معاوية أولاً ثم أذن له بمصالحته بعد ذلك، وهو الذي أذن للحسين بالخروج لمحاربة يزيد، وعندما حدثت مذبحة كربلاء انتدب المختار بن أبي عبيد لانتقام وأخذ الثأر فعل^(٣٧)

وكان أتباع ابن حرب يقولون إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد نصبه إماماً وإن روحه قد تحولت إليه ثم انتقلوا بعده إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الذي قام يطالب بالإمامة مدعياً الوصية من أبي هاشم، وكان يقول بالتناسخ مثلاً حديثاً روي عن النبي (ص) يقول: «الأرواح جود مجتدة فما تعلم منها الثلب وما تترك منها الخلف»، وقال إن الأرواح تنقل من جسد إلى آخر وتعلمف خلال هذا الانتقال. وهكذا فروح الله كانت في آدم ثم انتقلت عبر الأنبياء حتى اتصلت به هو، فهو إذن روح الله وهو سي، ولذلك قال بما يشبه أن يكون دياً جديداً إذ أنكر القيلة وقال إن الدنيا لا تهي وأحل الحمر وغيره من المحرمات مثلاً قوله تعالى: «ليس على الفير آسوا وعلوا الصالحات جناح لمن طعموا إذا انقروا وأمنوا». وسأله عليه قال: من عرف الإمام فليصع ما يشاء، فقال بعدم وجوب الصلاة والصوم الخ وزعم أن العبادات الواردة في القرآن هي رموز لأشخاص من آل البيت. وقد نصح عبد الله بن معاوية هذا في تنظيم حركة قوية في إيران، أواخر الدولة الأموية، كانت أشبه ما تكون بحركة المختار. وقد ناقس حركة العباسيين هناك على الدعوة إلى الرضا من آل محمد ثم صار يدعو لنفسه. وقد عرف أتباعه بـ «الحفريه» نسبة إلى جده

(٣٧) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، القللات والقرق (طبعة طهران، ١٩٦٢).

وبـ «الجساحية» نسبة إلى كنية هذا الأخير (ذي الجساحين). وكان أكبر دعاة عبد الله من حارث وإليه تنسب هذه الحركة أحياناً (الحرثية) وقد تمكن منه، في النهاية، أبو مسلم الخراساني فقتله - أو أرسله إلى الأمويين فقتلوه^(٣٨). وسيطول بنا الخليل لو أخذنا نستعرض آراء الفرق الأخرى التي تفرعت عن الكيسانية بعد موت محمد بن الحنفية وأنه أبي هاشم، فلقد كانت جميعاً «تيلرات» في حركة واحدة، وكان موت أئمتها أو زعمائها هو السبب الرئيسي في تفرقها وانقسامها إلى فرق فرعية. ومع ذلك فقد بقيت الكيسانية حية بشكل أو بآخر، وبقي محمد بن الحنفية رمزاً حياً في تخيال كثير من الجماعات

من ذلك ما ذكره الطبري من أن أحد دعاة القرامطة، واسمه الفرج بن هشام، جعل نفسه «داعية المسيح». وقال أنه - هو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو أحد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصور له في جسم انسان وقال له: «لنك الدعاء وانك الحجة» وعرفه الصلاة أربع ركعات. وكنتم قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها، وإن الأذان - لله أكبر (أربع مرات) وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن آدم رسول الله. وأن سوحاً. وأن إبراهيم. وأن موسى. وأن عيسى. وأن محمداً. وأشهد أن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله. «وأن الصائخة التي يجب أن تقرأ في الصلاة هي من القرآن والمترنمة على أحمد بن محمد بن الحنفية، وإن القبلة والحج إلى بيت المقدس. وأن الصوم يومان في السنة. والنبيذ حرام والخمر حلال... إلخ^(٣٩). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جماعات من قبيلتي بجيلة وحشم كانت في صفوف القرامطة بالكوفة وقد انتقل بعضها إلى صفوف ثورة الربيع^(٤٠). فليس غريباً إذن أن يبقى ابن الحنفية «الرمز» حياً في الذاكرة الشعبية لهذه القبائل اليمنية التي تحمل معها موروثة قديماً من العقائد يرجع إلى ما قبل الإسلام إلى ذي الخلصة أو الكعبة الميمنية.

من جميع ما تقدم نستطيع أن نحصل إلى النتيجة التالية وهي أن «الوصية» التي وضعت في الأصل ضد «الاختيار» ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته قد خطمت هي الأخرى لأنواع من «الاختيار»: كل حرب أو فريق يختار الشخص الذي يدعي له الوصية داخل ديرة علي أو خلوجها. لقد اعتمدت الوصية منذ توظيفها زمن المختار في عهد بن الحنفية على «النسب الروحي»، على وراثة «العلم السري» مما فتح باباً واسعاً لانتقال الوصية عبر أشخاص لا تربطهم علاقة النسب الطبيعي، فادعى كل من «حشم» إسلاماً من الأئمة أنه أوصى إليه وأورثه «العلم السري». ذلك ما جعل للشولوحيا نمش وتروهم في أوساط الشيعة. فيما أن التشيع يقوم أساساً على رفض مبدأ «الشورى» والاختيار، وبالتالي رفض العقلانية في السياسة، وبما أن الدراسة تقوم دوماً على نوع من «الاختيار» يحرصه مبرر القوي، فإن النمك بـ «الوصية» جعل من الضروري تمييز «الاختيار» الذي يحرصه مبرر

(٣٨) عبد القاهر بن طاهر البطاحي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٢)،

ص ٢٣٥، النومي، فرق الشيعة، ص ٣٢ - ٣٤، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٦٠٢ - ٦٠٣.

(٤٠) كان زعيم الفرنج علي بن محمد من قبيلة عد النيس وقد قُاد المختار في الفصول بالعلم بالمعيب وي

أشياء أخرى. انظر: فيصل السمر، ثورة الفرنج (بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١)

القرى، لعائلة هذا «الوصي» لو ذلك، فكانت وراثته «العلم السري»، الذي هو مضمون «الوصية»، هي التبرير الوحيد الممكن، حتى أن «الوصية» لا تعني فقط وراثة «النسب الروحي» بل تعني أيضاً انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الماضي إلى الحاضر. لقد كان علي بن أبي طالب رمزاً للمساكين والضعفاء، و«الوصية» التي انتقلت منه إلى أبنائه ومنهم إلى «الأوصياء» الآخرين لم تكن تعني انتقال الإمامة كمجرد زعامة سياسية وحسب، بل إن «الوصية» تعني أيضاً الوصية بالضعفاء والفقراء والمساكين... إنها من هذه الناحية تعبير عن الانتقال بآمال الماضي التي لم تتحقق إلى الحاضر رجاء أن تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي تمسك به الشيعة وهو أن الوصية جزء أساسي من مهام الإمام فهو لا يجوز أن يترك الناس بدون الوصية لمن يحل محله. فهو لم يكن إماماً لحده بل كان من أجل تحقيق آمال الضعفاء... الخ. وسواء حقق منها شيئاً في حياته أو لم يحقق فإن واجب الإمامة يصرح عليه دفع «الأمانة» إلى من يقوم بها. الوصية من هذه الناحية تعبر عن رفض الإحتراف بالفشل، إنها تأكيد للاستمرارية. ولكن الاستمرارية، استمرار الآمال. لا يكفي فيها الانتقال بالمطامح من الماضي إلى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال بها إلى المستقبل أيضاً. إن الماضي والحاضر هما دائماً من أجل المستقبل. ومن هنا كان الانشغال بالمستقبل جزءاً من ايدولوجية الوصية.

كان المختار واحياً تماماً لما يشغل الناس في الحكومة، خصوصاً الضعفاء منهم والموالي. لقد حدد منذ اعتزازه القيام لتحقيق مشروعه السياسي الفضيتين اللتين سيوظفهما لكسب جموع الموالى والضعفاء العرب إلى جانبه، وذلك حين قال لابن الزبير: «إني لأعرف قوماً لو أن لهم رجلاً له دفق وعلم بما ينبغي لاستخرج منهم جنداً مطلب به لمل الشام». لماذا الربط بين الفضيتين وما وجه العلاقة بينهما؟

«الفرق بالضعفاء»، وهم أساساً الموالى ممنه منتمين بحقوق «المواطنة» في الأمة الإسلامية، وبالتالي الاحتياج عليهم كـ «جند» مع كل ما يستتبع ذلك من اشتراكهم في المعطاء والمسؤوليات... الخ، ولكن هل يكفي ذلك لتعبئتهم؟

إن التعبئة تبدأ بتجنيد المخيال الاجتماعي الديني... الخ. قضية الضعفاء دائماً هي «العدو» الضعيف يمشي يومه مشغولاً بفعله، بلقمة العيش. ولذلك «العلم بما سيأتي» هو عنده قضية القضايا: ماذا ينبغي المستقبل، متى ستتغير الأوضاع... الخ، مشكلة المصير هي مشكلة الضعفاء أما الأغنياء فهم يصنعون مصيرهم بأنفسهم...

«الفرق بالضعفاء» و«العلم بما سيأتي» قضيتان متلازمتان: الرضى بهم سبيل للاتصال بهم في الحاضر، أما العلم بما سيأتي فهو سبيل تجنيدهم من أجل المستقبل، من أجل التصحية في سبيل التغيير الذي ينتشرون. إن ايدولوجية «العلم بالغيب» هي ايدولوجية المحرومين، الايدولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتبشرهم بالفرج، مثلها في ذلك مثل ايدولوجية «الوصي» التي تعني الانتقال بالأمل من الماضي إلى الحاضر. وسنرى كيف أن

ايدولوجية «المهدي» تعني أساساً الاتصال بذلك الأمل في العدل والانتقام من الظالمين في المستقبل.

أدرك المختار إذن أهمية تلازم هاتين القصيتين فجمع بينهما. لقد اتجه إلى العيد وبأدى «إن أيما عبد الله شافع هو حرة» واستمال الموالي بأن تحالف مع أميرهم كيسان أبي عمرة فجعله صاحبه وصاحب شرطته ثم أذاع أنه يأتيه «العلم بما سيأتي» وأن حبريل محرم بذلك ولما كان «العلم بما سيأتي» مرتبلاً في عمال الخس بالكهان وسجعهم فقد اصطحب المختار السجع طريقة في عهدة الجمهور وأومهم أن ذلك مما يوحى إليه... عليه تبرر الوسيلة والحق أن المختار لم يدع أنه صاحب «قرآن» ولم يصرح بمعارضته أو تبديله لشرائع الإسلام، بل لقد قام باسم الإسلام، باسم المطالبة بدم آل البيت، بيت نبي الإسلام إن قضيت المعللة واضحة الانتقام من «الخياريين» و«الدفع عن الضعفاء» وانصاف المظلومين. وهذان هما الموضوعان الرئيسيان اللذان تناولهما في أسجاعه يقول في نموذج من أسجاعه هذه يحبر فيه بفرب انتصاره هل عبيد الله بن زياد: «لما والذي أترك القرآن، وبين الفرقان، وشرع الأديان، وكرم العصبان، لافس النعاة من أزد وحيان، ومذبح وهدان» وقال أيضاً: «ورب العالمين، ورب البلد الأمين، لأفطر الشاعر المهيم، ورازق المارقين ولولاء الكافرين، وأخوان الظالمين، وأخوان الشهابيين، الذين اجتمعوا على الأباطيل، وتصوروا على الأقويل، الا حظون لدوي الأخلاق الحميدة، والأفعال السليمة، والآراء العبيدة، والنفس السعيدة» وقال في خطبة له: «الحمد لله الذي جعلني بصيراً، وبور قلبي سويراً، والله لأحرقن بالنصر دور ولأنش ما قبوراً، ولأشمن منها صدوراً، وكفى بالله عادياً وصبوراً»^(٤١). ذلك هو «الغيب» الذي كان يعلمه المختار: التشير بالانتقام من الظالمين والانتصار للمظلومين وهو ما كان يسم الضعفاء والمحرومين وليس غيب المصير «المتأخري»^(٤٢). إن ما يهمهم هو «غيب السياسة وليس «غيب الدين» وإذا انشغلوا بهذا فمن أجل ذلك

لم يعلن المختار، رسمياً، عن ادعاء النبوة. ويقال إن كيسان صاحب شرطته ومستشاره الخاص هو الذي كان يقول لأتباعه من الموالي إن المختار يأتيه الوحي وهذا التوريع في الأدوار مفهوم. فالمختار الذي يريد أن يضمن إلى جانبه وأشراف العرب لم يكن من مصبته الإعلان عن ادعاء النبوة. أما الموالي وضعفاء العرب الذين كانوا في حاجة إلى مثل هذا «الغيب» فقد تولى كيسان أبو عمرة إطلاعهم بذلك. ولكي يثبت المختار ومستشاره كيسان هؤلاء أن الوحي كان يأتيه فعلاً عمداً إلى التحايل فيرسلان من يأتيها بالأخبار سراً وبسرعة ثم يشيع كيسان ذلك على أنه نبوة من المختار، حتى إذا مرت أيام جاء «الحجر اليقين» متواتراً يقول به جميع الناس. وواضح أن مثل هذه التحايلات تنطوي على مجازفة خطيرة فقد يعسا المختار بمن يسأله عن أمر معين يحصى للمستقبل القريب فيضطر إلى الإجابة دون تدبير سابق، أو قد يضطر إلى تشير وجماله بالنصر في معركة، فإذا دلوت الدائرة عليهم عادوا ساحطين محتجين. وللخروج من مثل هذه المأزق قال المختار بفكره «البدء»، ومؤداها أن الله كان يرى رأياً فاحسبه به المختار ثم بدا له أمر آخر بعد ذلك. هذا ما حصل عندما وعد

(٤١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٣ - ٣٥.

أصحابه بالنصر في حربه مع ابن الزبير. وعندما هزم جيشه بالملاتين جاء من بقي منهم بجنح عليه: «وعدنا بالنصر، فكفيت علينا». فقال له المختار: «إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له» واستدل لذلك بقوله تعالى: «ويصوما يشاء ويثبت» (الرعد ٣٩). ومتد ذلك الوقت صار والداه من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يجبر الإمام اتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له وإن لم يحصل قلل بـ «البلاء». لقد جعل المختار «البلاء» قريب المسح الداء في الأحبار والنسخ في الشريعة، وقال أصحابه إذا كان الله قد نسخ أحكاماً أمر بها فهدا لا يقل منه أن يسخ كمرأ لحرية»^(٤٦).

كان المختار غيراً بحليل الضعفاء والمحرومين عارفاً بكيفية تجنيدهم. ولذلك سراه يتخذ جميع الوسائل التي من شأنها أن تضمن له ارتباط أنصاره به، وهم في الجملة من المستضعفين الذين لا يجمعهم إطار «القبيلة» فكان يوظف كل ما يمكن أن يعين على جعلهم «قبيلة روحية». كانت الميثولوجيا لديه تقوم مقام غيال «القبيلة». وهكذا حينما كان منهمكاً في تجهيز جيشه لمواجهة عبد الله بن زياد وقع في يده كرسي قديم، فسارع إلى إدعاء أنه كرسي علي بن أبي طالب فالتفت منه ومراً فتعبه عمال رجاله وقال لهم: إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلا وهو كائن مثله في هذه الأمة، وإنه كان في بني إسرائيل التابوت فيه بقية عما ترك آل موسى وهارون وإن هذا الكرسي هو ما مثل التابوت اكتشفوا عنه. فكشفوا عنه أثوابه وقامت «النسبة» فرفضوا أبداً وكبروا ثلاثاً ثم أنه خرج إلى المعركة بالكرسي على بغل وقد طفي، مسكه عن يمينه سبعة رجال وعن يساره سبعة، فقاتل أصحابه على الكرسي وقال الراوي «فقتل أهل الشام مقتلة لم يفتلوا مثلاً فزادهم ذلك فت فرغوا فيه» [المختار] حتى تعاطوا الكرسي»^(٤٧).

يميل كثير من المصادر إلى أن المختار لم يدع النبوة بنفسه وإنما نسب إليه أصحابه أن جبريل يأتيه به «علم ما سيأتي». ولكن المختار فتح بذلك باباً واسعاً لادعاء النبوة. ولما كان من شرط الإمام «المعرفة بما يأتي» - وإلا لماذا كان هو الإمام؟ - ولما كانت المعرفة بما يأتي وحياً، والوحي نبوة، فإن الإمام بالضرورة نبي أو هو في معنى النبي.

تلك هي النتيجة التي استخلصها أولئك الذين نطلق عليهم كتب المثل والنحل اسم «الملاح»، أي أولئك الذين غالوا في حق أئمتهم فادعوا لهم النبوة أو ادعوا لأنفسهم، وكثيراً ما يحدث هذا بعد ذلك. كان بيان ابن سميان القهلي التميمي اليمني من أولئك الذين قالوا بذلك بعد وظف فكرة «الخلول» - أو ما يدعى بهذا الاسم - في تفسير النبوة وتعميمها، فقال بنظرية في النبوة تستفي عن جبريل وتجعل النبي في علاقة مباشرة مع الله - إنه العرفان الهرمسي الذي يفتح الباب لالتباس النبوة بالآلهية فيوصف الإمام بأنه نبي بالخلول بمعنى أن حرماً من الله قد حل فيه وبه يعلم ما سيأتي وهذا ما يرفع به إلى درجة الآلهية - وهذا يكون الإمام إلهياً، ويعصمهم بحله إلهياً، وفي نفس الوقت بشراً بيباً. ولكنه يختلف عن الشر

(٤٦) الشهرستاني، المثل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

(٤٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

العالمين في كون الجزء الإلهي الذي حل فيه يتقل بعد وفاته إلى غيره من الأئمة، لو يعود إليه هو مصه فتكون رجعت. ومن هنا استمرارية النبوة والإمامة وما تطوي عليه من الأمانة والوصية تعني حيث صورة انتقال الجزء الإلهي في الإمام الحلي القائم إلى الذي يحسه حين ينصب إماماً.

في هذا الإطار يجب أن نفهم نظرية العلاء في النبوة والألوهية. وفي مقدمة ذلك نظرية بيك بن سماعيل الذي كان من الأوائل الذين دشقوا القول في هذا الموضوع. ويقدم لب الشهري في ملخصاً مركزاً لنظريته في العبارات التالية: «قال: حل في علي جره فلي واحد بجسده، به كان يعلم القريب إذ أخبر عن اللاحم وصح الخبر، وبه كان يجارب الكفار وله النصر والظفر وبه قمع ساب غير وعن هذا قال. والله ما علمت باب غير قوة جسدي ولا بحركة خدائي ولكن قلة قوة رحمانية ملكوتية يوردها مصيبة عاتقة الملكوتية في مصه كالصباح في الشكاة والنور الإلهي كالنور في الصباح قال وربما يظهر علي بعض الأزمان وقال في تفسير قوله: ﴿هل ينظرون﴾ (= ينظرون) إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (ص ٩٣)، لعله به علي فهو الذي يأتي في الظل، والعدد صوته والبرق نبيه. ثم ادعى بيك أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي يسوع من التناصح ولذلك يستحق أن يكون إماماً وخليفة «وذلك هو الخلف الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة» وكتب (= بيك بن سماعيل) إلى محمد بن عيسى بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف به البقرة ووجهه إلى عهده، وفي كتابه «اسلم تسلم وترتقي من سم لؤك لا تدري حيث يحمل الله النبوة» وقد اجتمعت طائفة على بيك بن سماعيل ودانوا به وبعده فقتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ هـ وكان قد حرق في جماعة من أصحابه بالكوفة. وتضيف مراجع أخرى أن بيان «كان يعرف الاسم الأعظم (= اسم الله الأعظم) وأنه كان يحرم به العساكر وأنه يدعو به الزهره فتجبه» وكان أصحابه يقولون بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هشام، ومن هذا الأخير انتقلت إليه، أي إلى بيان بن سماعيل»^(٤٤)

- ٥ -

كانت فكرة «المهدي» في مقدمة الأفكار التي وظفها المحقق وهو لم يدع المهديّة وإنما أسبغها على محمد بن الحنفية. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الأخير كان يقبل هذا اللقب، فقد ذكروا أن رجلاً ناداه «يا مهدي»، فأجابه: «أجل، أنا مهدي أهدي إلى الرشيد والخير اسمي اسم مني الله وكثيري كنية مني الله. فإذا سلم أحدكم فليقل سلام عليك يا محمد، السلام عليك يا أبا القاسم»^(٤٥). وهذا بذكرنا بأحاديث «المهدي» وهي أحاديث مشكوك فيها ولم يروها البخاري ولا مسلم ولكن ذكرتها كتب الحديث الأخرى. من ذلك حديث يقول: «لا تذهب قدياً حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي» وفي رواية أخرى: «لو لم يبق من الدهر إلا يوم لمت الله رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً كما ملئت جوراً»، وفي حديث آخر: «يكون في أمي المهدي أن قصر قمع والا قمع (= يتم خروجهم مع سواك أو تسعاً) فتحم أمتي فيه حمة لم يعمروا بتلها قط، مؤي الأرض أكلها ولا يدخر منه شيء، ولئلا يومئذ كنوس (= أكول) يقوم الرجل فيقول يا مهدي أهدي فيقول

(٤٤) الشهري، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٢، والبيهقي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩

(٤٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٦٨ - ٦٩

جاء^(١٦) وقد وُظف المصطلح فكرة «المهدي» بهذا المعنى توظيفاً واسعاً خصوصاً بين الموالى وصعده العرب

وفكرة «المهدي» هذه، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. إنها ترجمة لكلمة المسيح وباللغات الآرامية Messiah، Messias ومعناها «المسوح». وكان هذا المعنى معروفاً لدى القدماء، فالخامخ ميب إلى بعض المفسرين قولهم: «إن المسيح إنما سمي المسيح لأنه سُح سحر الكفة»^(١٧) و«المسح» في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي، ومهمة المسيح (= المهدي) في الأرض، كما تحددها التوراة هي أن «يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإصناف لساكني الأرض ويعزب الأرض بمصوب في فمه ويثبت للفقير سمعة شمه». فيمكن التنبؤ مع الحروف ويؤمن المصراع «جدي»^(١٨). ويقول هذا المسيح: «روح السيد الرب علي، لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أُرْسِي لأعصب منكسري القلب، لأبدي للمبشرين بالنعمة وللمأسورين بالإطلاق، لأبدي بسمة مقبولة للرب ويوم انتقام لإبنا لأعزى كل الناجين»^(١٩)

تنطوي فكرة «المهدي» إذن على أيديولوجيا كاملة «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يكونون لقدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله «ليملأ لأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً». ولا بد من القول هنا إن فكرة «المهدي» - اليهودية لأصل - لا بد أن تكون قد انتقلت إلى الكوفة مع القبائل البسية، خاصة قبيلة كندة التي كانت تنتظر، كما يبا قبل (الفصل السادس، الفقرة ٤) ظهور «القحطاني» الذي يبعث إليهم منكمهم. وقد لقبوه - ربما بالكوفة - بـ «المصور» وقد وُظف المصطلح هذا اللقب فجعل شعاره في حرورية. «بما منصور أبت»^(٢٠). ولا بد من التنبؤ هنا إلى أن فكرة «المهدي» لا تؤدي دورها كمحرر أيديولوجي إلا في حال «السقوط» والفشل، فهي وسيلة للحيلولة بين الناس وبين اليأس، وسيلة تربطهم برعيم «مر» لم يستطع أن يحقق للناس ما كانوا يأملونه منه، ولكي يتجنبوا بل يهربوا من اليأس / المأساة الذي ينتج عن الاعتراف بالفشل قالوا إنه سيعود ومن هنا ارتباط فكرة «الرجعة» بفكرة «المهدي». فالرجعة هي رجعة المهدي لتحقيق ما لم يستطع قبل تحقيقه. أنه عندما سقط لم يمضِ وانما «غاب» وسيرجع. وفكرة «الرجعة» هذه فكرة تراثية يهودية كذلك فقد زعم اليهود أن النبي اخوخ رفع حيا إلى السماء وأن اليأس رفع كذلك، وأنه سيعود ليملا الأرض عدلاً. وقد رأينا قبل كيف أن عبد الله بن سبأ قد امتنع من تصديق خبر وفاة علي بن أبي طالب وقال أنه سيعود ليسوق العرب بعصاه (الفصل السادس، الفقرة ٤).

(١٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلفون، القنطرة، تحقيق علي عبد الواحد وآخ، ٤ ج (القاهرة

لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٧٢٥ وما بعدها

(١٧) الخليل، الجلاء، ص ١٠٦ - ١٠٧

(١٨) الكتاب المقدس، سفر أشعياء، الأصحاح ١١

(١٩) ص ٦٦، المرجع، الأصحاح ٦٦

(٢٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٠ يقال إن النبي (ص) أخذ من الشعر في

بعض حرورية

ولما كانت فكرة المهدي تقوم على الرجعة فإن الرجعة هي رجعة «الغائب»، وهو قد يكون في عه في الرمان كالسبح للخطر وقد يكون عائداً غيبة مكانية فقط وقد وطف المحار لعنه هذا المعنى الأخير، فوصف ابن الحنفية بأنه غائب. غائب عن الكوفة، وهو في المدينة أو في مكة وقد جاء المحتار ليسوب عنه «أميراً ووزيراً» لمجهد لرجعه. فهو يعمل باسمه ويطلق باسمه، وإذا كنا لا نستطيع الجرم بأن فكره «الإمام الصامت» و«الإمام الباطن» كانت قد ظهرت في هذا الوقت للمكر فإن وصية المحتار بالنسبة لابن الحنفية كانت وصية لإمام الناطق بالنسبة للإمام الصامت محمد بن الحنفية «صامت» لا ينكلم إلا رمزاً، كما فعل حينما زاره الوفد الكوفي الذي أراد أن يتأكد من دعوى المحتار النيابة عنه

وإذا كان عياض محمد بن الحنفية قد فتح المجال أمام المحتار لتوظيف فكرة المهدي وفكرة الرجعة فإن فشل حركته سيجعل توظيف الفكرتين معاً أكثر ضرورة للـ «المراع» أما عندما مات ابن الحنفية فالحاجة إلى المكرتين صارت أشد وأقوى وسيكون المطلق هو عدم الاعتراض بوفاته وكما نص القرآن على أن المسيح لم يقتله اليهود «ولكن شبه لهم» وكما ادعى عبد الله بن سبأ أن علياً لم يمت وأنه سيرجع فكذلك حصل اتباع ابن الحنفية ولا بد من لوقوف هنا قليلاً مع فكرة المهدي والرجعة كما وظفها اتباع محمد بن الحنفية بعد وفاته لئلا يرى إلى أي مدى يرفض الناس التحلي عن رموزهم إن فكرة «المهدي» ليست فكرة دينية وإنما هي وسيلة لرفض الحرية والامتياز، وسيلة للتمسك بالأمل إن الضعفاء ويسقط الناس يربطون مطامعهم وأمالهم بأشخاص، بـ «رموز» والتمسك بالأمل والرجاء في التحصن من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد. «ابن الحنفية» سيهود، لا لأنه يحمل هذا الاسم، ولا لأنه ابن علي... بل لأنه قد غدا «مرأ». إن حركة المحتار التي فتحت باب الأمل لسوالي و«الضعفاء من العرب»، وهم في الجملة من قبائل بجيلة وخنثم وكعدة وعجل وربي عبد القيس، هذه القبائل الضعيفة التي كانت ترى في بني أمية، وبالنسبة في قريش، طاعة مستبدين وملوكاً جبارة والتي نعى فيها المحتار، بدافع من مطامع الشخصية مع، وبكر نتيجة واحدة، نعى فيها الأمل في التحرر على يد مفد، مهدي، سيأتي إن هذه القبائل التي لم تستطع أن تخرب بقوة السلاح حروب بقوة «الرمز» بقوة الميثولوجيا، وتوظيف كل ما يساعد على التمسك به من أفكار وأطروحات سواء كان مصدرها يهودياً أو هرماً أو وثيقاً، لا فرق، فالظلم واحد في جميع الأزمان، والأمل في الخلاص واحد في جميع العصور إن العلو وميثولوجيا الإمامة مطوراً إليها من هذه الساحة يقدمان نموذجاً ساطعاً عن عبء لصعته على صعيد مجيالهم الاجتماعي - الديني وإصرارهم على رفض السوط الهائي، إنها «اللاعقلانية» التي يواجه بها الضعفاء المهزومون عقلانية الأقوياء المتصرين في كل زمان

عندما توفي محمد بن الحنفية سنة ٨١هـ كانت جماعات من الشيعة قد بدأت في النحلق حول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بـ «الباقر»، معترضة بموت ابن الحنفية مؤكدة أن الباقر قد تولى بنفسه كعه ودعه وأن ابن الحنفية قد كتب له وصيته. هتت جماعات أخرى من الكيسانية التي بقيت مخلصه لثراث كسان والمحار لرد هذا المصوم

فقالوا إن محمد بن الحنفية لم يمت وإنما شُبه للناس، وشُبه لحيد أخيه الباقر الذي يرغم إليه دمه. وكما يحدث دائماً في مثل هذه السجالات فإن كل دعوى يقول بها أحد الخصمين تدفع الخصم الآخر إلى القول بدعوى جديدة مضادة. وهكذا فعندما قال أتباع محمد بن الحنفية أنه لم يمت وأنه إنما شُبه للناس لجأ منافسوه من الشيعة الحسينية الذين كان الباقر يومئذ على رأسهم إلى طرح أهمية ابن الحنفية للإمامة فقالوا إن الإمامة لم تكن له فهي في أولاد علي من طائفة فقط، أي إما في الحسن والحسين وذريتهما لا غير. وقد واجهوا بهذا الطرح «الجلدي» بسألة الإمامة لدعواه أبي هاشم الموصية من أبيه ابن الحنفية. ولمواجهه هذا المنفي الجلدي لإمامة ابن الحنفية قال أئمنه بأطروحة مصادرة فحولها أن محمد بن الحنفية هو المهدي وهو وحده وصي علي بن أبي طالب وليس لأحد من أهل بيته أن يجالسه ولا يخرج من امامته ولا ينهر سبه إلا بإذنه. وإنما خرج الحسن بن علي إلى معاوية محارباً له بإذن محمد وولده وصالح بإذنه. وإن الحسين أتى مخرج لقتال يزيد بإذنه ولو خرجا بعد إذنه خلصا وصلاً، وإن من خالف محمد بن الحنفية كافر مشرك وإن محمد استعمل المختارين أبي عبد^(٥١). ليس هذا وحسب بل لقد قالوا بأطروحة أكثر «جلدية» فادعوا أن محمد بن الحنفية لم يكن يستمد الإمامة من علي بن أبي طالب أبيه، بل إن الله هو الذي عبه إماماً منذ القدم ليكون أمر بني هاشم على يديه. وليؤكدوا هذه الأطروحة روى حديثاً ينسب فيه النبي (ص) بولادة محمد بن الحنفية فقالوا إن النبي هو الذي سباه «المهدي» قبل أن يولد فتبعه علي في ذلك وسباه بالإسم نفسه حين ولد. وأكثر من ذلك ادعوا أن النبي أخبر بأن محمد بن الحنفية لن يموت وأنه سيحب فقط ثم يعود. والنتيجة التي خلصوا إليها من هذه الدعاوى أنه لا يجوز أن يكون مهديك: مهدي أبام محمد بن الحنفية يوم كان وحاضراً بين الناس، ومهدي بعد ذلك. بل إن المهدي واحد، لا يموت وإنما هو غالب، وهو ابن الحنفية^(٥٢).

محمد بن الحنفية هو وحده «المهدي»، وهو «غائب» سيعود. ولكن، أين هو الآن؟ أجاب أتباعه بأنه «حي» لم يمت وأنه منهم بجبال رصوى بين مكة والمدينة تغلوه الأرام، تغدو عليه وتروح، يشرب من ألبانها ويأكل من لحومها [وفي رواية أخرى: «منه عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه»] وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أن يخرجوه ويحييه ويؤمونه^(٥٣). واشتهر بهذا المقالة أبو كرب الضمير وأصحابه (الكرية) والشاعران كثير عزة والسيد الحميري. وكان ابن سبأ قال بمثل هذا بالنسبة لعلي بن أبي طالب، فقد ذكروا أنه قال عندما أخبروه باغتيال علي: «والله لينبئني مسجد الكوفة حين تفيض إحدى مناهم الأمانى سناً ويخترق منها شجرة» وهذه أيضاً فكرة يهودية الأصل^(٥٤).

(٥١) التوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٢) القاضي، الكشيّة في التاريخ والأص، ص ٢٢١ - ٢٢٨.

(٥٣) التوبختي، ص الرجوع، ص ٢٧، البغلي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧، والأشعري، مقالات

الاسلاميين، ج ١، ص ٩٢.

(٥٤) أبو المظفر ظهير بن محمد الأسعري، التبصير في الدين (القلعة: [د.ن.]، ١٩٤٠)، ص ٨٥.

هذا وتذكر رداد القاضي نقلاً عن الشترق قريشاً أن الفكرة يهودية الأصل وأن اليهود قالوا عن المسيح:

«وكون عنه النبي والملك في غيبه» انظر: رداد القاضي، الكشيّة في التاريخ والأص، ص ١٧٩.

ويبدو أن خصومهم من الحسينيين أو غيرهم انتقلوا محمد بن الحنفية لكونه تعامل مع يزيد بن معاوية المسؤول عن قتل الحسين وأنه بايع عبد الملك بن مروان وقتل عنه العطاء والهدايا. مرد أصحاب ابن الحنفية بإضفاء معنى جديد على عيته فقالوا: إن عيته عن عبود الناس هي عقوبة له على الذنوب التي اقترعها بذنبه إلى يزيد وإلى عبد الملك بن مروان هرباً من ابن الزبير وإذن فعيته هي من أجل التكفير عن هذه الذنوب وهي موته^(٥٥) وهذا لا يحيط من قيمته بل إن هذا الغياب يرفعه إلى درجة الأنبياء فعقاب الله له هو على سبيل عقوبة الأنبياء والمرسلين فقد عاقب الله آدم بإخراجه من الجنة وعاقب يوسف ذا النون فطعن به في بعض السموم^(٥٦)، ولقد كان محمد بن الحنفية يعرف أن عيته هي «عقوبة من الله لشككه من سلطانه في نفسه لكونه دعى إلى عبد الملك بن مروان الجبار وبعثه له»^(٥٧).

وهذا النوع من العقوبة - عقوبة التوبة - التي نالت محمد بن الحنفية مال أصحابه هم أيضاً نصيبهم منها، وذلك أن عيته تركتهم بدون إمام فهم كسي إسرائيل في التيه قالوا والناس اليوم في التيه يدخلون بها يخرجون منه، ويخرجون بها يدخلون فيه لا يعرفون حجة من غيرة ولا حقاً من شبهة ولا يقيناً من حيرة، حتى يبعث الله الإمام العالم، المكي بأبي القاسم، على دعم الراعي، والدهر المتصالح، فيملك الأرض جميعاً ويفطعها في جملة قطعا^(٥٨).

ويحتفل غيال شعراء الكيسانية بعودة محمد بن الحنفية وبما سيجده لضعفاء من حقوق وما سينال الجبابرة الطفلة على يده من عقاب، احتضالاً غنياً بالمعاني والدلالات وهكذا نابن الحنفية سيخرج في مكة وسيحيط به صحابته والفر الأبرار من أهل البيت وسيتقدمهم وهو على فرسه يقود خيلهم الطافرة أو هو سيخرج من محبسه بجبل روضي ويسر إلى البيت الحرام أو البلد الأمين، الأسد أمامه والسر وراءه، والملائكة الذين كانوا يؤنسونه في غيته يسرون معه على يمينه، أما شيعته التي بقيت تنتظره فتسير على يساره رجال يعظمهم الله من قبورهم أشداء أقوياء كالأسود، فيسيرون معه ويباعونه عند الحجر الأسود وعندهم كعدو أهل بدر، توافقهم الملائكة الذين أحاطوا أهل بدر في حربه مع قريش، فيسير بهم يتقدم الجميع فيملك هذا البلد الأمين وسيكون خروجه شيئاً بحروج حمير على رأس الملائكة يوم بدر إلا أنه يريد عليه فقد روي أن حمير خرج في بدر بمفرده أخذاً بعنان فرسه. أب ابن الحنفية فهو سيخرج مثله على فرسه ولكن مستقده أمطار وابلّة وعواصف شديدة حاملاً رابته المعيرة وسيفه اللامع كالبرق، المصنوع من شق صاعقة، لم يسبق للناس أن رأوا مثله، قد سحر الله فيه ما كان قد سحره في عصا موسى، سيف سيظمس عين الشمس ويكورهم، وحدث قوله تعالى ﴿ وَإِذَا النُّجُومُ كُودَتْ ﴾ ويصعد ابن الحنفية إلى السماء، كالملاك، حياً جميع

(٥٥) الحنلي، الفرق بين الفرق، ص ٢٧ - ٢٨

(٥٦) القمي الأشعري، اللغات والفرق، ص ٢٢

(٥٧) أبو القاسم عبد الجبار بن أحمد القاسمي، القبي في أبواب التوحيد والعدل (المعاصرة). الدر المصرب

للتأليف والترجمة، [د.ت.]. ج ٢٠، ص ١٧٧

(٥٨) القمي الأشعري، نفس المرجع، ص ٢٢

أهل الأرض وأهل السماء ما عدا ابليس، ثم مرل إلى الأرض فملكها وبعث فيها، كما فعل سليمان بن داود وكما فعل ذو القرنين من قبل. وسيستقم من الأمور انتقاماً شديداً، سيهدم عليهم عاصمتهم ويزيلها من الوجود وتفرق الصرة وتلاعبها الحجاج، وسيقتل ينتقم من بني أمية وحتى مرل في همى الأرض إلى الله الأسود والجو الأزرق فيصبح به صانع يسمع الثقلين: عبد شعب وامشعب». وعند ذلك يكف عن الانتقام ويعود إلى البلد الأمين كما خرج عنه. عند ذلك تحصن الأرض ويعتري الناس ويتركون التجارة والإدخال ويعشون في سلام ووثام «فرى المصير والخم في حجر واحد وعشر واحد» مثلاً جاء في نبوة أشعيا في النوراء. وما أن السلام لا يتحقق مع العصر ولا يدوم مع الخلة فسيعمل محمد بن الحنفية على تحقيق العدل الاجتماعى وسيصف المظلوم من الظالم «ويقطع الأرض أصحابه قطعاً ويورع الأردائق»^(٥٩).

تلك هي قصة، بل ملحمة، رجعة المهدي محمد بن الحنفية، وهي نصيد لذلك لاختراق بل «القوط» الذي أصاب الآمال التي يعتتها حركة المختار في الموالى و«الضعفاء من العرب» وهي ملحمة ستظل حية في الخيال الشعبي وستعيد لها حاهير الشيعة «الآثي عشرية بعد غيبة إمامها الثاني عشر

- ٦ -

ذكرنا قبل أن المختار كان قد اتصل بعلي بن الحسين بن أبي طالب قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية وأنه عرض عليه أن يعمل باسمه، فرفض واعتزل السياسة وانصرف إلى العلم والعبادة، كما تجمع على ذلك مختلف المصادر. وقد لقب بسبب ذلك باللقاب تبرز هده الجانب من شخصيته منها «السجاد» و«صاحب الثمات» (أثار السجود في الركبتين والحيهة) وغلب عليه لقب «زين العابدين»، وقد كان له ولدان أحدهما محمد وقد لقب بـ «الباقر» ولاخر زيد. وقد سلكا غير مسلك أبيهما إذ انخرطا في السياسة واشتملا بقضية الإمامة. ومع أن زيدا كان أصغر من أخيه الباقر ولم يخرط في السياسة إلا في مرحلة لاحقة فبب بعض ليد به لأن وجهة نظره في الإمامة تختلف تماماً. لقد كان تلميذاً لواصل من عطاء أبرر الشخصيات التي أرمست دهائم العقلانية المعتزلية فتأثر به، فحامت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلاي وانمي - في إطار الشيعة - بعيدة تماماً عن الميثولوجيات. ذلك أنه بالرغم من كونه حصر الإمامة في ذرية فاطمة فإنه لم يحصرها لا في ذرية الحسن ولا في ذرية الحسين بل جعلها من حق «كل فاطمي عالم شجاع سخي مخرج» يطالب بها. وهكذا جعل «الخروج»، أي الثورة، شرطاً في استحقاق الإمامة وانفصاً بذلك مبدأ «التقية» الذي عمل به محمد بن الحنفية حينما برك المختار يعمل باسمه دون أن يتبنى حركته صراحة كما عمل به الباقر أخوه وكمره تكريماً

(٥٩) الفاضل، الكيفية في التاريخ والأدب، ص ١٨٧ - ١٩٢، تلخيصاً لقصيد كثير عزة والسيد

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان يرى أنه إذا كان جده علي بن أبي طالب أفضل الصحابة فإن إمام الخلافة إلى أبي بكر كان لمصلحة. همرش لم تكن لتصل علياً وهو الذي مل عنداً كبيراً من رجالها في عرواب النبي (ص) علاوة على شلته وصلابته. ولذلك احتار الصحابة من كان يوصف باللين وتعبله قريش وهو أبو بكر. وهكذا قال رند بمطرية جوار إمامه المفصول، وهو ما أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، فاعترف بصلته إمامه أبي بكر وعمر ولم ينترأ منها. وعندما حرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي ومن هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرأون من أبي بكر وعمر ويطلبون فيها ما هم عن ذلك فعصوا وعرفوا عنه، فرفضوه فسموا «رافضة» رفضوا ريداً ومن ورائه أبا بكر وعمر وعنه فالرافضة إذن هم الذين لا يعترفون بحلقة هؤلاء الثلاثة ويقولون إن الإمامة بعد علي كانت من حق علي وحده. وهذا رأي جميع الشيعة ما عدا الريدية. وقد خسر رند عن لامويين فهرمه يوسف بن عمر الثقفي عندما «رفضه» جل أصحابه، فقاتل مع من بقي معه حتى قتل. وبما أن ريداً قد جعل الإمامة كما قلنا لكل من يخرج ويثور من أهلها مو، من ذرية الحسين أو ذرية الحسن فقد فتح بذلك لهؤلاء - أعني ذرية الحسن - باب المطالبة به، فقاموا بعملون من أهلها وقد حرج منهم عدد من أينهم، فكانوا يصعدون مع الريدية مع أنهم من أبناء الحسن. فالسببة هنا إلى ريد ليست على مستوى السب بل على مستوى «الذهب»^(٦٠)

هذا عن ريد والزيدية. أما أمروه السابق عند كان يرى رأياً آخر. كان يحصر الإمامة في ذرية جده الحسين وبالتالي فهو الإمام بعد أبيه. ولكن لم يكن يرى الخروج شرطاً في الإمامة بل قال «والثنية» والتزم بها. والثنية كما مارسها السابق واسه جعفر الصادق لم تكن تعني صرف النظر عن الإمامة بل كانت تعني فقط ترك «الخروج» إلى أن يتم الاستعداد وتحسين الفرصة. والاستعداد لا يقوم به الإمام بنفسه وبكيفية عملية مباشرة - فهو في حال تقية - وبما يقوم به رجال من أصحابه يترددون عليه ويعملون باسمه. ومن هنا تلك الظاهرة التي لا بد من تمت الأنشاء إليها وهي أن العلوي إنما نشأ في محيط الأئمة العاملين بمبدأ التقية، ابتداء من محمد بن الحنفية إلى السابق إلى أبيه جعفر الصادق. الخ. كان الفقهاء يتكلمون باسم الإمام. وبما أنه في حال تقية فهو كالفات لا يتكلم ولا يظهر، وهذا يفسح المجال لدعائه لعلو في حقه. إن الكلام بصحير الغائب يفسح المجال دائماً للتضخم والعلو والادعاء. وهكذا فلربط الجمهور بالإمام الحاضر / الغائب (الثنية) لا بد من تضخم صورته، لا بد من إضفاء كل الصفات المثيرة على شخصه، الصفات التي تحرك خيال الجماهير وتبعته، مثل المعلم - الأسرار وما أشبه. وهنا كان يخرج الأئمة خصوصاً عندما يذهب العلوي منهم إلى حد ادعاء النبوة لهم أو المشاركة في الألوهية، فيضطرون إلى إعلان براءتهم من العلوة في حقهم. وإذا كانت البراءة من هذا الداعي لو ذلك تكتسي أحياناً طابعاً تكتيكياً فإنها في أحيان

(٦٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٣٦، والخلفاء، الفرق بين الفرق، ص ٢٢.

كثرة كانت نعمة عن موقف حقيقي وحيتظ، تحدث قطيعه بين الإمام والداعي له المعالي في حقه فيكون رد فعل هذا الأخير الاستقلال بنفسه وادعاء النبوة أو الوصية... إلخ. وإذا كان من الممكن النظر إلى هذا السلوك على أنه يكشف عن طموح سياسي لدى العللاء فإنه من الممكن النظر إليه أيضاً بوصفه سلوكاً مضطراً إليه صاحبه اضطراراً - وعليها أن تتصور داعية يدعو إلى إمام ويسأل في شخصه لاجتلاب الأتباع، وإذا بالإمام سرّاً منه - فهذا سيعمل هذا الداعي؟ إن الهروب إلى الامام في مثل هذه الحال هو الحل الوحيد الممكن

كان للميرة بن سعيد البجلي، صولي لقبيلة بحيلة، من هذا الصنف من العللاء؛ كان يعمل باسم محمد بن علي بن الحسين الباقر وكان يتحرك في وسط انتشرت فيه ايدولوجيا لعلوم زمن المختار، فكان لا يد من ممارسة العلولكس الأنصار، وقد فعل - لقد عادى في علي وآل البيت وأراد أن يكرر «تجربة» المختار فذهب إلى الباقر وقال له: «انقر أنك تعلم العيب حتى أجبي لك المراق» فبهه وطرده فذهب إلى ابنة جعفر الصادق فقال له مثل ذلك: «بهه وطرده هو أيضاً» - فكان رد فعله أن ادعى الأمر لنفسه فقال انه الإمام إلى أن يظهر «المهدي» أي محمد بن عبد الله بن الحسن بن أبي طالب الذي عرف فيها بعد بـ «الحسن الركية»، وكان آنذاك ما يزال صغيراً. فقال الميرة لأصحابه إنه لا بد من انتظاره وهكذا أخرج الإمامة من سبل الحسين (الباقر والصادق) إلى سبل الحسن وادعى المهديّة لشاب صغير. - وإلى أن يكرر ويخرج للمطالبة تكون الإمامة فيه هو، أعني الميرة - وربما كان هذا مما شجع والد هـد لشاب «مهدي» المنتظره على الدعاية لابه، ويبدو أنه تعاقد هو وابنه مع الميرة وأصحابه على ذلك. وقد خرج محمد النص الركية، بالفعل، ولكن فشل وقتل سنة ١٤٥هـ رمس لعباسيين

وأضافة إلى هذا التحول الذي ارتبط باسم الميرة البجلي، تحول الإمامة من ذرية الحسين إلى ذرية الحسن، ارتبط اسمه بتحول آخر لا يقل أهمية - لقد دشّن مرحلة جديدة في تاريخ ميثولوجيا الإمامة. لقد ربط «هلاسفة» الكيسانية، وعلى رأسهم بيان بن سمعان، ربطوا الإمامة، كما رأينا، بروح الإله فقالوا إن هذه الروح التي أودعها الله في آدم قد انتقلت إلى الأنبياء ومنهم إلى الأئمة، وكان ذلك تدشّياً لـ «فلسفة النبوة» التي سيطورها مظلرو الشيعة الإمامية ابتداء من جعفر الصادق. أما للميرة فقد ذهب إلى أبعد من ذلك فربط قصة الإمامة بقصة «المخلوق» الهرمسية الأصل فقال: «إن الله كان وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فظهر ذلك الاسم ووقع على رأسه تاجاً»، وادّعى أن ذلك الاسم الأعظم هو المقصود في قوله تعالى «سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى» ثم كتب برصمه على كفه أعمال العباد. ولما اطلع على المعاصي غضب منها فغرق، فاجتمع من عرفه

(٦١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٤، ص ٢٣٠ - ٢٣٦.

(٦٢) لنذكر هنا أن اسم ذي الخلعة إله سجية كان مثلاً على دله ناهج (الفصل ٦، الفقرة ٣)

سحرون أحدهما مالح مظلم والأخر نير صلب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه
 مطار، فاستزع عبي ظله فخلق منهم الشمس والقمر، وأبقى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن
 يكون معي إله عيري. ثم خلق الخلق من البحرين صخلق المؤمنين (= الشيعة) من البحر
 العذب وخلق الكفار من البحر المظلم، وخلق ظلال الناس (قبل أجيالهم) فكان أول ما
 خلق منها ظل محمد (ص)، وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَدَّ فَنَافَا
 أُولَ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٤ - ٨١) ثم خلق ظل علي بن أبي طالب قبل خلق ظلال الكل، ثم أُرسل
 محمد إلى الناس كافة وهو ظل، ثم عرّض على السماوات الأمانة وهي أن يمعن علي بن أبي
 طالب ويحميه من ظلاله فأبى، فعرضها على الأرض والجال فأبى، ثم على الناس كهم
 فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل بصرة علي ويحميه من أعدائه (= دافع عمر عن
 المهاجرين في سقيفة بني ساعدة) وأن يقدّره في الدنيا ويصم له أن يعينه شريطة أن يجعل
 الخلافة له من بعده فقبل منه ذلك (= عمر ياتر إلى مبايعة أبي بكر في السقيفة، ثم أوصى أبو
 بكر لعمر) وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ
 فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّ كَانَ لظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب ٧٢) وزعم أنه مرل في
 حق أبي بكر وعمر قوله تعالى ﴿كَيْفَ تَقْبَلُونَ إِذْ قَالُوا لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّنْكَ﴾
 (الحشر ١٦). وتنسب إليه كتب الفرق أنه كان يزعم «بأن الأرض نشق من فوق فيرجعون إلى
 الدنيا بمعنى أن البعث والقيامة سيكونان في الدنيا نفسها، كما تنسب إليه قوله إن الله تعالى
 صورة وجسم وأعضائه على مثال حروف الهجاء وأن صورته صورة رجل من نور على رأسه
 تاج من نور كذلك، وله قلب تنبع منه الحكمة ويقال إن المغيرة ادعى النبوة بدوره وأحل
 المحرمات^(١٢) وكان قد خرج في الكوفة في جماعة كانوا يدعون بـ «الوصفاء» فاستجاب به
 خلق كثير. فاعتضله خالد بن عبد الله القسري، عامل هشام بن عبد الملك على العراق فقتله
 هو وجماعة من أصحابه^(١٣) أما أتباعه فقد بقوا ينتظرون خروج المهدي محمد بن عبد الله بن
 الحسن النفس الزكية حتى خرج صخرجوا معه.

ومن المعيرة البجلي تنتقل إلى أبي منصور العجلي كان المغيرة كما قلنا من بجيلة،
 وبالتالي ينتمي إلى الهرمسية البنية التي داخلتها عناصر من اليهودية، كما رأينا مع ابن حرب
 الكندي فيلسوف الكيسانية. أما أبو منصور فهو من قبيلة عجل أحد بطون قبيلة عبد القيس
 التي كانت هي الأخرى وسطاً لتيارات هرمية تأثرت بالنصرانية كما أوردنا ذلك في فصل
 سابق (العصل السادس، الفقرة ٣) وسيظهر أثر ذلك في أطروحاته كان أبو منصور العجلي
 يسكن الكوفة وعمل صلة بدار ليل الناعطة مركز العمالة كما كانت له علاقات مع محمد السافر
 وكان من المقربين إليه وعندما توفي هذا الأخير اختلف أبو منصور مع نجله جعفر الصادق

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٩ وما بعدها وص ١٨٩ التهرمسطاني، الملل
 والنحل، ج ١، ص ١٧٦، والبستاني، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩
 (٦٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ١٧٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص
 ٢٣٠

مسلك مسمى المسلك الذي سلكه المنيعة بن سعيد البجلي، فدعي النبوة وقال إن آل محمد هم السماء وأن الشيعة هم الأرض وأنه هو الصلة بينهما، مستوحياً شخصيه المسيح . وهكذا رجع أنه عرج به إلى السماء وأن الله مسح على رأسه وقال له: انزل ويلع عني، فرجع أنه الكلمة وأنه الكعب الساقط من السماء الذي يشير إليه تعالى في قوله: ﴿وإن يروا كعباً من السماء ساقطاً يقولون سحاب مركوم﴾ (الطور ٥٢/٤٤) وقال: أول ما خلق الله عيسى ثم علياً ودعم أن النبوة لا تنقطع أبداً وأن علياً كان نبياً رسولاً وكذلك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر وأن النبوة قد انتقلت إليه بعد هذا الأخير، فهو نبي ورسول . وقال إن النبوة في قریش كانت في ستة هم محمد وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وأما ستكون في ستة من عقبه هو آخرهم سيكون هو «القائم» (= المهدي). وادعى أن الله بعث محمداً بالتريل وبمعه هو بالتزويل . ومن تأويلاته زعمه أن الجنة رجل أمرها الله بمولاته وهو امام الوقت، وأن النار رجل أمرنا الله بمولاته وهو خصم الإمام وادعى أن المحرمات كلها أساء رجال حرم الله ولايتهم وأن القرائض أساء رجال نجس ولايتهم . أما المأكولات والمشروبات طيس شيء منها حرام وقد تأول في ذلك قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح لما طعموا﴾ (المائدة ٩٣/٥) . وأعلن أبو منصور «الجهاد الحفي» أي اغتيال الخوصوم، وقد فضل هو وجماعته الحنفى أسلوباً فسموا بـ «الحنافيين» . وكانوا يحملون هراوات يخنفون بها ضحاياهم فسموا أيضاً بـ «الحشية»، وقد اتسعت صفوف الحنفايين فانضمت إليهم جماعات من بجيله أصحاب المنيعة البجلي وأخرى من كتلة، فاشتهرت القبائل الثلاث (هجل وبجيله وكتلة) في الكوفة ورواحيها بالحنف . وكانوا يقولون إنهم إنما لجأوا إلى تصفية خصومهم بالحنف لأن «الخروج» واستعمال السلاح من سيف ورمح لا يجوز إلا مع وجود الإمام، وهم كانوا في انتظاره . هذا وقد تمكن منهم يوسف بن عمر الثقفي فقتلهم وصلب أباً منصور زعيمهم سنة ١٢١هـ^{١٢٩}.

وما دمتنا نتحدث عن بني هجل فلنتنقل إلى شخص آخر مشهور كان له دور كبير في التاريخ الإسلامي، شخص كانت له علاقة بهذه القبيلة . ذلك أن عيسى المجلي كان صاحب أراضي ونفوذ قريباً من أصفهان وقد اشترى جارية، وهي حامل، من رجل فارسي فلما وضعت كان ولداً فسمه إبراهيم . نشأ هذا الولد مع أبناء المجلي ثم انتقل إلى الكوفة . وعندما آل المجلي ويجمع لهم الأموال من مزارعهم في الكوفة وأصفهان ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم . وفي الكوفة تصرف هذا الشاب على الشيعة العلوية واشترك في حركة المنيعة بن سعيد البجلي وبيان بن مسكان . وعندما قضى خالد بن عبد الله القسري على هذه الحركة سنة ١١٩هـ كان هذا الشاب قد أفلت «فاحتج بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقى منه حكمة الشيعة العلوية»^{١٣٠} . وتقول المصادر التاريخية إن صاحبنا الشاب هذا «كان على مذهب

(٦٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٧٤، البغدادي، نفس المرجع، ص ٢٣٤، والشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٧٨ .
(٦٦) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين (بيروت - مؤسسة الطبوعات، ١٩٨٠)، ص ٩٠

الكيفية في الأول واقتبس من دعائهم العلوم التي اختصوا بها وأحسن منهم أن هذه العلوم مستودعه فيهم فكان يطلب المستر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما لئلا قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس من موالاة بقي أمة إلى موالاة أهل البيت، فإن رغب فيه فلا يريد عليك فبعث إليه الصادق رضي الله عنه ما أنت من رحالي ولا الرمدك رملي^(٦٧). وعلى أثر هذا اتصل الشاب ببعض الدعاة العباسيين لذين كانوا كيسانية في الأصل وعلى رأسهم سليمان بن كثير وأبو سلمة الخلال^(٦٨) وهكذا تعرف على المنظمة العباسية السرية من خلال بعض أعضائها الذين كانوا في رياره لبعض العجليين في سجن الكوفة. وكان صاحبنا يحكم هؤلاء المسجونين السياسيين. وقد رأى فيه الدعاة العباسيون كفاءة وذكاء فكتبوه إلى دعوتهم واسطجبه إبراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاه، وبذل اسمه فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم، وبذلك وضع منزلته الاجتماعية أنه إبن أبو مسلم الخراساني الذي بقي في خدمة إبراهيم الإمام يحمل رسالته إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة ١٢٨ حين أرسله إلى حراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك. وكان مما أوصاه به قوله: «يا عبد الرحمان انتك رجل منا أهل البيت، احفظ وصي نظرك إلى عدا الخي من اليم والزمهم واسكن بين أظهرهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم»^(٦٩).

هذا عن أبي مسلم أما إبراهيم الإمام فهو ابن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الذي تقول عنه «الروافدية» أتباع العباسيين، أن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية قد أوصى له ومسلم له أسرار الدعوة ووثائقها، وذلك في قرية الحنفية، من أراضي الشراة بالشام، وكان قد خرج إليها عندما شعر بأن الذين استضافوه في طريق عودته من دمشق حيث زار سليمان بن عبد الملك، قد دسوا له السم في الطعام، ويقال إن ذلك كان بأمر من هذا الأخير. وهكذا انتقلت الإمامة بـ «الوصية» من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، من أبناء عمومته، ومنه إلى ابنه إبراهيم الذي لقب بالإمام ثم إلى أخيه أبي العباس الملقب بالسفاح أول الخلفاء العباسيين، ومعلوم أن ذلك كان إثر انتصارهم التي قادها في حراسان ذلك الشاب الذي تحدثنا عنه. أبو مسلم.

ذلك هو الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر. الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وعندما توطدت أركان دولتهم أهلوا من نظرية جديدة، تخلصوا بها من «الوصية» والوسطاء، ومن بني عمومتهم كذلك. الشيعة العلويين لقد صبروا عرص الحائط بـ «ميثولوجيا الإمامة» التي وظفوها، مع عناصر أخرى أثناء مرحلة الدعوة. أما وقد أصبحوا علماء بالمعمل فما حاجتهم إليها؟ إن ميثولوجيا الإمامة كانت من أسس الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد خيال الضعفاء، أما وقد أصبح العباسيون أقوىاء فحاجتهم إلى نظرية جديدة تؤسس شرعية حكمهم، حكمهم هم وحدهم.

وما أسهل التماس الشرعية للحكم من الذين عندما يكون الدين مبدأً لممارسه

(٦٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٤

(٦٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٢٢

(٦٩) عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص ٩٠

السياسة قالوا إن الإمامة بعد رسول الله (ص) كانت للعالم بن عبد المطلب، فهو عمه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم (= علي بن أبي طالب) ومن أسماء النساء: (أسماء فاطمة) أما ابن الحنفية فهو أحد الناس منها لأنه ابن العم من أم غير ست أنبي. وهكذا ساقوا الخلافة من العالم الذي كان «أحق» بها إلى ابنه عبد الله إلى ابن هذا الآخر علي ثم إلى محمد ابنه ثم إلى إبراهيم بن محمد ثم إلى ابنه أبي العالم ثم إلى أبي جعفر المنصور أحبه

هذا دلت «قطعة» مع ميثلوجيا الإمامة ليبدأ فقهاء السياسة، ولكن عدد أصحاب الدولة فقط أما المعارضة الشيعية فستبقى محظية بأهم العناصر المكونة لميثلوجيا الإمامة: الوصية، العلم السري، البداء، المعية، الترجمة، المهدي... وأخيراً وليس آخراً انتقية ومنعمل الإمامية وغلابها ككي الخطاب الأسدي وهشام بن الحكم من جهة وميمون القداح وابن عبد الله من جهة أخرى، ستعمل الإمامية الإثني عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى على إعطاء ميثلوجيا الإمامة طابعاً «فلسفياً» بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرمسية ومع أن أئمة الإثني عشرية قد تبرلوا من العلالة وأطروحاتهم عند الناصر والمصدق كما سبق أن ذكرنا، فإن كثيراً من مرويوات اتباعهم بقيت محظية بعناصر كثيرة من ميثلوجيا الإمامة، بعد أن أضافوا إليها عناصر أخرى مثل فكرة «المصمة»: «عصمة الإمام». أما الاسماعيليون فقد عرفوا من «بهر» الهرمسية مباشرة فأعادوا صياغة ميثلوجيا الإمامة على أساس نظرية المثل والمثول. وقد شرحنا ذلك كله في الجزءين الأول والثاني من هذا الكتاب^(٧١).

(٧١) انظر تفصيل ذلك في رد أبي جعفر المنصور على محمد بن الفضل الزكية في: أحمد زكي صبروت، جبهة خطب العرب، ج ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، [د ت])، ج ٣، ص ٧١. انظر لاحقاً الفصل العاشر (٧١) محمد عبد الجباري. تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصل التاسع، الفقرة ٤ و ٦، ونية العقل العربي. دوله تحليلية نقدية بنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، القسم الثاني، الفصل الثالث

الفصل التاسع

حركة تنويرية

- ١ -

تقدم لنا كتب الفرق والمذاهب والحل، وهي مصادرنا الرئيسية في التاريح للمفكر العربي، في العصر الأموي، أشلاء وشذرات من آراء وأفكار ماثرة مقطوعة الصلة ببعضها معرولة عن المجاز-السياسي الذي تنتمي إليه، إصالة إلى نصيبتها بطريقة فيها كثير من التسلسل داخل فرق ومذاهب لم يظهر معظمها إلا في مرحلة العصر العباسي وإذا كانت هذه المؤلفات قد احتفظت لنا بأخبار ومقتطفات تكاد تكون كافية لإعادة بناء فكر والحالة، نظراً لكونها تدور كلها حول محور واحد هو الإمامة، كما رأينا في الفصل السابق، فإن ما تقدمه لنا هذه المؤلفات عن المتكلمين الأوائل الذين عرّفهم العصر الأموي هو من النشت والاحتزل إلى درجة يستحيل معها، إن أحدهما كما هو، إعادة بنائه بالصورة التي تحمل منه آراء ومظريات تحمل مضامين قابلة للتبرير.

و«الضابط» الذي اعتمد مؤرخو الفرق في تصنيفاتهم هو الحديث المسود إلى النبي (ص) والذي ترويه كل فرقة بالصيغة التي تحمل منها «الفرقة الساجية» المؤلفات السنية نورد على الصيغة التالية: «اقرئت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وخرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة واستقرت أمي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النظر إلا واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عبه وأصحابي»^(١) وواضح أنه من السهل جدا صرف مصموم هذه الصيغة بصورة تحمل «الفرقة الناجية» هم أهل السنة. أما المعتزلة فتذكر هذا الحديث، على لسان ابن المرتضى، بالصيغة التالية - «استقرت أمي على سبع وسبعين فرقة لتقاعا وأبرها الفت المعتزلة»^(٢) وهذا بينما يورد

(١) عبد القاهر بن طاهر الطحاوي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٤ -

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، اللثة والأمل، ص ١١

مصدر خارجي الحديث المذكور يصيحه فجعل الفرقة الساجية هي الخوارج بالذات^{١٧}

وهكذا، وسواء تعلق الأمر بمؤرخ من أهل السنة أو من الفرق الأخرى، فإن المؤلف في «الفرق» يتحدث دوماً من داخل فرقة التي يصورها ويحدها الفرقة الساجية، والنتيجة التي نرتب عن ذلك هي أن المؤلف ينظر إلى فرقة كفره واحدة، لأن الساجية واحدة، سواء يعبر في مزيق وتقسيم الفرق الأخرى ليصل بها إلى الاثنى والسبعين التي يعتبرها كلها «صالحة» وبأن أن المؤلفين في الفرق قد تفصل بينهم عشرات السنين بل عصور بأكملها، ولما كانت الفرق تتغير من عصر إلى آخر، بعضها ينتشر، وبعضها يشعب، بينما تظهر فرق جديدة، فإن لائحة الفرق سجلت حياً من مؤلف لآخر كل مؤلف يفرق الفرق التي ظهرت حتى عصره إلى ثلاث وسعين فرقة: المؤلف المتقدم رتباً يضطر إلى الامعان في التفريق ليصل إلى الرقم ٧٣، بينما يضطر المتأخر عنه، وقد ظهرت بينهما فرق جديدة إلى العاء بعض الفرق أو دمج بعضها في بعض حتى لا يتجاوز الرقم ٧٣

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن هؤلاء المؤلفين، بما أنهم معزطون في الصراع بين فرقهم والفرق الأخرى فإنهم يصنفون فرق الماضي انطلاقاً من هذا الصراع نفسه فيحصون إلى نفس التصنيف وذات المعايير التي تعتمد على فرقهم في «الحاصرة»، حاصرهم هم. ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ امريالية ايديولوجية ومعرفية: يصف فرق الماضي بنسب المنحوت الايديولوجية التي يصف بها الفرق الأخرى في الحاصرة، ويقرأ الفرق الماضية بواسطة الفرق الحاصرة فنسب إلى تلك نفس المستوى من «المعرفة» الذي يكون لديه وهكذا يصبح الحديث عن الفرق و«التاريخ» للفرق عمومياً محكوماً بأحر مرحلة من مراحل تطورها، ومن المؤلف فالفرقة تعامل كفرقة منذ أن ظهرت وإذا ظهر في مرحلة ما من مراحل تاريخها شخص يقول برأي جديد فإنه يصف فرقة وحده وباختصار فتاريخ الفرق لا يجزى، الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغي الرماد والتطور كذلك، حيث يبيد، من الناحية الايستيمولوجية إلى «لا تاريخ».

لطف أخيراً جانباً آخر يكشف عن لا تاريخية «تاريخ» الفرق بتعلق الأمر هذه المرة بإهمال مؤلفي الفرق للمضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق. وإذا عرنا أن الفرق في الأصل أحزاب سياسية، فمادام السياسة في الدين، على صعيد المضمون كما على صعيد الدعة والمصطلح (المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني)، أدركنا مدى التخفيف الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن «تاريخ الفرق».

من الملاحظات السابقة مخرج نتيجة منهجية مضاعفة. فمن جهة يجب التحرر من السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئه، بواسطة تصنيفاته وتؤيالاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل «صاحب مقالة» على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه

(٣) أبو سعيد محمد بن سعيد الأودي القاهاني، الكشف والبيان، قطعه منه في الفرق الإسلامية شرها محمد بن عبد الجليل (موسى مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ١٠٧

بالخطاب وعندما يتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحراراً سياسية خفيفة فإن لعراة السياسة الصريحة تفرض عليها عرضاً. ولما كان خصم الفرق في هذا العصر هو أساساً لدولة الأموية نفسها، فإن استحصار الأيديولوجيا التي تنتها هذه الدولة وعمل على ترويحها وتكرسها أمر ضروري لهمم أيديولوجيا خصوصها أصحاب الفرق وإذا كانت مسأله «لغيره» - لو الحر والاختيار - هي المسألة «الكلامية الأولى في العصر الأموي، فإن ذلك لم يكن صدفة بل لأن الأمويين اغتفوا من الجبر أيديولوجيا لهم، كما يتنا في فصل سابق (المفصل السابع، الفقرة ٧) وإذا فرض أيديولوجيا الدولة الأموية شرط ضروري للوفوف على المصموم السياسي لمقالات أصحاب الفرق في هذا العصر، خصوصاً منها مقالات أولئك الذين قادوا حركة تنويرية حقيقية في هذا العصر، حركة كان لها أكبر الأثر في نهوض المدح الفكري الأيديولوجي الضروري لجناح الثورة العباسية، كما سري

- ٢ -

سبق أن يتنا في فصل سابق (المفصل السابع، الفقرة ٧) كيف أن معاوية قد عمد إلى تحرير خروجه إلى قتال علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء الله وقدره. فقد خطب في جموع جيشه بصفتين قائلاً: «وقد كان لي قضاء الله من سائر القادير إلى هذه الجنة من الأرض ولقت بيتنا وبين أهل العراق، فمن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يُولُوا لَهِ مَا اقْتُلُوا، وَكَفَى اللَّهُ بِمَعْلُ مَا يَرِيدُ﴾^(١). وكان معاوية قد خطب قبل ذلك في أهل الشام يستحثهم على الذهاب لقتال علي وأهل العراق ضارباً هذه المرة على وتر من أوتار الأيديولوجية الجبرية، وتر «القبيلة» الذي يتخذ هذه المرة شكل العصبية للإقليم ومقدساته. قال: «والحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركاناً. يتوقد فيه في الأرض المقدسة (مطير/ الشام) التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلهم أرض الشام، ورعيهم لها لما سبق في مكثهم عليه من طاعتهم ومانعتهم خلفاءهم ثم جعلهم هذه الأمة نظاماً يردع الله بهم التاكثين ويجمع بهم الفضة للزينة، ثم يعمد إلى التماس الشرعية لخروجه بتصيب نفسه وبلي أمر عثمان في المطالبة بدمه»^(٢).

ليس هذا وحسب بل قد كرس معاوية أيديولوجية الجبر والاستسلام بدعائه أن الماصي خير من الخاضر والخاصر خير من المستقبل. قال في خطبة له في أهل المدينة: «وتقبلوا بما لنا، فإن ما وراءنا [ما يأتي بعدنا] شر لكم، وإن معروف زماننا هذا منكر زمان قد مضى، ومنكر زماننا معروف زمان لم يأت»^(٣). لقد دشن معاوية القول في الأيديولوجيا الجبرية الأموية وسيعمل ولائته والخلفاء الأمويون من بعده على تكرسها تكرساً. خطب زياد ابن أبيه في أهل الحرة عندما قدمها عاملاً عليها لمعاوية خطبته «البراءة للمروقة، وكان مما جاء فيها قوله: وأيا الناس إن

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٤٩٧

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٨

(٣) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد القريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ج ٨، ص ٣ (الطبعة المكتبة

التحيرية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧

أصبحنا لكم سادة وحكم فلكم، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونؤدبكم بحرف الله الذي غرنا...^(٧). وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه فقال: والحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفف، ومن شاء رفع...^(٨).

وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا النهج يكرسون الجبر تكريساً. ويعد كتاب يزيد بن الوليد إلى الأمصار يعلن فيه عن عقد البيعة لابنيه عثمان والحكم سنة ١٢٥هـ نصاً نموذجياً من نصوص الأيديولوجيا الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله «المختار الاسلام ديناً لنبيه... وأعطى للامانة رسلاً... ونفذت كرامة الله في يوفه إلى محمد (ص)». ثم استخلف خلفاءه على مناج يوفه... فتبع خلفاء الله على ما أودعهم الله عليه من أسر آياته واستعملهم عليه منه لا يتبرص لحقهم أحد إلا صرحه ولا يمارق جماعتهم أحد إلا أملاكه، ولا يستخف بولايتهم ويحكم قضاء الله عليهم أحد إلا أملاكهم منه وسلطهم عليه وجعله موعظة وتكالاً لغيره... ثم يضيف النص صوغاً آيات من القرآن توظيفاً سياسياً مكشوفاً فيذكر استخلاف الله لآدم في الأرض، ليعتبر إلى القول: «فبالخلافة أبى الله من أبى في الأرض من عباده وإلهها صبره وبطاعته من ولاه إلهها سعد من المصالحا وصرحها، فإن الله هو وحده علم أنه لا قوام لشيء ولا إصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويغني بها أمره ويكمل بها من مصالحه» ويواصل النص «حديث الطاعة» ليعتبر إلى القول: «ثم إن الله... هدى الأمة لأفضل الأمور عاقبة لما في حفظ صلاتها والتمتع الفتنها واجتاج كلمتها... بعد خلافته التي جعلها لهم مظلاً ولامرهم قواماً، وهو العهد الذي لهم الله عطفاه وتوكيده والنظر للمسلمين في جسم أمرهم فيه، ليكون ضم عسما يحدث [الموت] خلفائهم ثقة في القصر وملجأ في الأمر... فخر هذا العهد من تمام الاسلام وكمال ما استوجب الله على أمته من الشكر العظيم وما جعل الله فيه من أجرك على يديه ونقص به على لسانه لمن ولاه هذا الأمر عند أفضل النذر وعند المسلمين أحسن الأثر... فاعلموا الله ربكم الرؤوف بكم الصانع لكم في أموركم على الذي نلتكم عليه من هذا العهد الذي جعله بكم سكام ومعولاً تطمعون إليه... فانتهم حطرون يشكر الله فيما حفظ به دينكم وأمر جماعتكم...^(٩).

ولم يكن الترويج لايديولوجيا الجبر محصوراً في خطب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى الكفاة بل لقد تجسدت لتكريسها «وسائل الإعلام» في ذلك العصر. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الانقلاب ذات المضمون الجبري التي كانتوا يخلمونها على ملوكهم مثل «خليفة الله في الأرض» و«أمين الله» و«الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الانقلاب تكرر تكريساً على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص... الخ.

وكان طبعاً أن يعمد الأمويون في إطار حملتهم الأيديولوجية هذه إلى توظيف الحديث النبوي لنفس الغرض، وقد روى لهم أنصارهم أساطير ظاهرة الوضع تنص على إعصائهم من العقاب يوم القيامة وترصدهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث روجوه بهذه الصيغة: تقول الرواية: «إن جبريل إلى رسول الله (ص) فقال: يا محمد اقربى مطوية السلام واستوص به خيراً فإنه

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٧٢.

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٥٢.

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

أمير الله على كتابه ووصيه ونعم الأمير. وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «الأمم ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية». وروجوا الحديث يقول فيه النبي: «اللهم علم معاوية الكتاب ومكن له في البلاد وقت العدا». وفي حديث آخر عن ابن عمر قال: «قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الجبل رجل من أهل الجنة يطلع معاوية. ثم قال من الغد مثل ذلك فطلع معاوية فقال رجل يا رسول الله هو هذا؟ قال نعم». وعن ابن عمر أيضاً: «قال رسول الله (ص): يا معاوية أنت مني وأنا منك لئلا يفرق بينك وبين معاوية، وأشار بإصبعه الوسطى والتي يليها^(١٠). هذا من جهة ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية: «إن الله تعالى إذا استرحى عبداً رحية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات». وأخر يقول: «إن من قام بالخلقة ثلاثة لهم لم يدخل النار» وتأسيساً على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوماً: «قد أكرم الله الخلفاء أفضل الكرامة، ألقنهم من الشر وأوجب لهم الجنة وجعل أصلهم أهل الشام». وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام». واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر أربعين شيخاً شهدوا له ما عل الخلفاء حاسب ولا عتاب^(١١).

وإذا كان العجب والاستغراب بأخذان المرء أخذاً عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كمائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتمدة، فإن هذا العجب سرعان ما يتغير عندما يطلع المرء على أحاديث أخرى تقول العكس تماماً وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. من ذلك حديث يروي عن عبد الله بن مسعود قال فيه: «قال رسول الله (ص): إذا رأيتم معاوية على عسري فاقطعوه». وفي لفظ آخر قال رسول الله (ص): «إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف». وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: «كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمتي يمت يوم القيامة على غير ملتي، فطلع معاوية فقال: «هو هذا». وعن أبي هريرة أن النبي قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اتفقوا على أن لا يقاتلوا ولا يهادنوا ولا يذلوا ولا يذلوا». وفي حديث آخر: «كان رسول الله (ص) إذا رجع رأسه من الركعة الثالثة من المغرب قال: اللهم امن معاوية بن أبي سفيان وأمن عسرو بن العاص». وعن أبي هريرة قال: «قال رسول الله (ص): أول من يدخل سني رجل من بني أمية^(١٢)».

ولا يحتاج المرء إلى التشكيك في هذه الأحاديث فهي تكذب نفسها بنفسها، ولكن الحديث عندما يروي ويذاع في الناس تكون له سلطة، ويصير هذا الصنف لو دلك من الأحاديث إنما كانوا يريدون توظيف هذه السلطة في وقتهم. إنها الحرب السياسية

(١٠) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج ٧ في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ)، ص ١٢٢ - ١٢٥.

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الخليلي، المختار في أصول الدين (بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥.

(١٢) جميع هذه الأحاديث وكثير غيرها أوردها ابن عساکر والبلاذري، انظر: حيون عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(١٣) أبو يعلى الخليلي، نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

الأيديولوجية بواسطة الحديث ولا بد من التنبيه هنا إلى أن هذه الأحاديث التي نطعن في معاوية قد ظهرت في أوساط «أهل السنة والجماعة»، وليس شيء منها مما يسبب إلى الخوارج أو الشيعة، هؤلاء وأولئك لهم أحاديثهم الخاصة. ومن دون شك فإن ممارسة «الحرب» مع الأمويين لو ضلهم بهذا السوء من التوظيف لـ «الحديث» الذي لا يراعى فيه إلا ما غلبه «السياسة» بمعناها الوضع الذي يجعل الغاية تبرر الوسيلة، لا شك أن وصية مثل هذه ما كان يمكن معالجتها بواسطة المرويات والأخبار، لأن أي شيء يروى كان يجازى برواية مناقضة وبالإرجوع إلى نفس السند، إن الحل الوحيد في مثل هذه الحالة هو الإحتكام إلى العقل والمنطق وحدهما. وإذا أمعنا إلى «حرب الحديث» هذه، أيديولوجية الجبر الأموية وميثولوجية لإمامة أدركنا كم كانت الحاجة ماسة إلى صوت العقل، إلى منطقته وأصوله. على أن الحاجة إلى العقل والتنوير العقلي كان يعرضها تيار آخر، التيار الحامل لأيديولوجيا «للتكفير»، أيديولوجيا الخوارج التي كانت تمارس سراً من «الارهاب» الذي أشد وطأة وأوغل في اللاعقلانية لا بد إذن من التعرف على أطروحات أيديولوجيا «التكفير» هذه قبل الانتقال إلى حركة التنوير التي تتمثل على مقاومة هذه التيارات كلها وطرح نفسها بديلاً عنها جميعها.

- ٢ -

لم يكن الخوارج أهل فكر ومظهر بل كانوا أصحاب «ثورة دائمة» على الحكم الأموي ولكن الثورة، مهما كانت، تحتاج دعماً إلى عطاء نظري، ولقد كان لثورة الخوارج خطوهم الأيديولوجي الخاص. لقد خرجوا في الأصل على بن أبي طالب عندما قبل «التحكيم» ومع أن الخوارج كانوا قد قبلوا به في أول الأمر طمأن سراً ما انقلبوا مدعين أن «الحكم لله وحده» وأن علياً وأصحابه قد قاتلوا على الحق، وبالتالي لا يجوز لهم الشك في قضيتهم ولا تحكيم الرجال فيها. لقد اعتدوا قبول التحكيم كعراً، فأعلنوا توبتهم، واشترطوا على علي بن أبي طالب أن يعترف بالكفر بسبب قبوله التحكيم ثم يعلن توبته لكي يعودوا إلى القتال معه. فرفض علي وسجن الخوارج أنفسهم في هذا الموقف الضيق. ومن هنا نتيجتان، إحداهما عملية والأخرى نظرية. أما العملية فهي أن الخوارج الذين خرجوا على علي لأنه قبل التحكيم مع الأمويين لا يمكن أن يقبلوا في يوم من الأيام التعامل مع الأمويين بمير السيف أما النتيجة النظرية، وهي التي نبحثها هنا، فهي أنهم عندما كفروا علياً ومعاوية وأتباعها طمأن قد طرحوا للنقاش مسألة «الكفر». وبما أن «الكفر» هو نقيض «الإيمان»، فيجب تحديد معنى الإيمان كذلك، بل قل ذلك. وهكذا طرحنا مسألة «الكفر والإيمان» للنقاش وصار الاختلاف حول تحديد معناهما يتطوي ضرورة على موقف سياسي. إما مع الخوارج وإما ضدهم وإما... وبهذا هنا أن نتعرف على موقف الخوارج خاصة.

لقد اعتبر الخوارج حركتهم خروجاً عن «القرية الطالمة أهلها»، وبالتالي فكل من بقي في صموص علي وصموص معاوية ولم «يخرج» فهو عندهم «كافر». ذلك ما قرروه عندما اجتمعوا في بيت عبد الله بن وهب الراسبي، أحد دعاةهم، عندما رأوا علياً بصره على

التحكيم ويعتد أبا موسى الأشعري مندوباً عنه. لقد خطب فيهم عبد الله بن وهب قائلاً:
 «أما بعد، فهاهنا ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمة ويؤمنون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا... أتر
 منهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فخرجوا بنا اخواتنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور
 الجبال أو إلى بعض هذه الدناش مكرين لهذه الدع المصلحة» وبعد مناقشة انتهت ببايعتهم عبد
 الله بن وهب خلعه خطب فيهم هذا الأخير مرة ثانية فقال: «خرجوا بنا إلى بلدة لإعداد حكم الله
 فإنكم أهل الحرم، فخرجوا وكتبوا إلى إخوانهم في البصرة ليلتحقوا بهم»^(١٤) ثم دخلوا في حرب
 مع علي إلى أن اعتكاه أحداهم ثم اسخطوا في «ثورة دائمة» ضد الدولة الأموية، استمررت
 مشتعلة منذ قيامها إلى سقوطها.

أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه. لقد نظروا إلى من لم يخرج
 معهم نظرة للمسلمين الأوائل إلى للمشركين العرب الذين لم يكن يفضل منهم إلا الإسلام أو
 النصف وكان أقوى فرق الخوارج وأشدها الازرقية، أتباع سابع بن الأرق الحمي المشوي
 سنة ٦٠ هـ. لقد أظهر مافع «براءة من الفتنة عن القتال وإن كان (الواحد منهم) موافقاً له جيل دين
 وأكثر من لم ينصر إليها»^(١٥) من الخوارج أنفسهم. لقد كتب إلى من بالبصرة منهم قائلاً: «والله
 أنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، فبم الخاتم بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد
 سدكم الله إلى الجهاد فقل: «وقتلوا للمشركين كافة» ولم يحصل لكم في التخطف عدلاً في حال من
 الأحوال وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما يتعلمون ومن كانت إقامته لعله، ثم فصل
 عليهم مع ذلك المجاهدين فقال: «لا يستوي القاصدون من المؤمنين خير لولي الضرر والمجاهدون في
 سبيل الله»^(١٦) ليس هذا وحسب بل لقد أباح الازرقية قتل أطفال مخالفيهم وكانت حجة نافع
 رئيسهم وأن مني الله بوحاً عليه السلام قال: «رب لا تنزل على الأرض من الكافرين دياراً» (= أحداً) إنك إن
 نذرهم يضلوا عبادة ولا يلدوا إلا فلعراً كفاراً، فسيام بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا، فكيف كان ذلك
 في قوم يوح ولا تكون لقوله في قومه والله يقول: «أفأنت تعلمون أنكم لم تكونكم أم لكم براءة في الربير». ومؤلاً،
 كمشركي العرب لا قبل منهم جزية وليس بيننا وبينهم إلا الشيف أو الإسلام»^(١٧)

ولم يقتصر الخوارج على محاسبة الناس، هذه المحاسبة الشديدة، على سلوكهم السياسي
 وموقفهم من الحرب ضد الأمويين، بل إنهم مارسوا على معاصريهم إرهاباً نفسياً فجعلوا
 لتراتم المرافض الدينية واجتثاث المحرمات جزءاً من الإيمان وحكموا بالنال بالكفر. أي
 يهدار الدم - على كل من تساهل فيها. فهذا مجلة بن عامر الخنفي رئيس عرفة البجيدات
 التي اشفت من الازرقية والتي تعتبر أقل تطرفاً منهم لأنها تجود النضبة والقصود (= عدم
 الخروج في ثورة دائمة)، أقول هذا مجلة بن عامر يحكم على مرتكبي الدنوب من مخالفيه
 بحكم، وهل مرتكبي نفس الدنوب من أتباعه يحكم آخر، قال: «من نظر نظرة صميرة أو كذب

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٧.

(١٥) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ١ (القاهرة، مؤسسة الحبي).

(١٦) ج ١، ص ١٢١.

(١٧) أبو العباس محمد بن يزيد اللرد، الكامل (القاهرة، [د.ن.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٧٩.

(١٨) ص ١٧٨، ج ٢، ص ١٧٨.

كلمة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك ومن رن وسرق وشرب الخمر عبر مصر عليه فهو مسلم إذا كفر من موافقه أي من وجل فرقة ويرر ذلك بقوله: «لعل الله يعدهم بدورهم في غير سار جهنم ثم يدخلهم الجنة». ورغم أن النار يدخلها من خالفه^(١٨) أما عبد الله بن يحيى الإباضي، أحد زعماء الفرق الإباضية فإن خطته في اليمن، عندما استولى عليها في أواخر أيام الدولة الأموية سنة ١٢٩هـ، خطية تكفير، قال فيها: «من رن وهو كافر، ومن سرق وهو كافر، ومن شرب الخمر وهو كافر، ومن شك في أنه كافر فهو كافر» (يعتبر الخوارج قبول علي بن أبي طالب التحكيم شكاً في كونه صاحب الحق وأنه دفع الناس إلى القتال وهو شاك، ومن هنا حكموا على الشاك بالكفر).

يتضح مما تقدم إلى أي مدى بالغ الخوارج في ربط موقعهم السياسي بالدين لقد جعلوا من التحكيم، وهو عملية سياسية، سلوكاً مخالفاً للدين بحجة أن «لا حكم إلا لله» فكفروا علياً ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه وعندما بايعوا أحد زعمائهم و«خرجوا» اعتبروا كل من لم ينضم إليهم كافراً وأصبح الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من الأمويين، إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسوية استيلائهم على السلطة بالقوة... إلخ وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب طاعتهم والخروج عليهم، فكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل من جانب جميع أولئك الذين كان لهم رأي سياسي آخر هو رفض هذا التصنيف التالي. إسا... وإما والبحث عن موقف ثالث قوامه قيمة ثالثة توضع بين الكفر والإيمان. وهكذا صار تحديد مفهوم «الإيمان» ضرورياً، هل هو مجرد الاعتراف بما جاء به الرسول من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أم أنه يتطلب إلى جانب ذلك تنبذ جميع الأوامر الشرعية من إتيان المراتب واجتناب المحرمات. وبعبارة أخرى هل الإيمان هو القول فقط أم هو القول والعمل معاً. لقد تعالي الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس التعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه. ولم تكن ايدولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض تسييس التعالي بالنجوى إلى العقل بل لقد كانت ايدولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، هدف نصرة المفسرين السياسية التي يبراد تكريسها عن وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين.

- ٤ -

نذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وهو يحدث الناس في مسجد البصرة كلماته فسألاه: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء المالك يسمكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويصلون ويصلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله فأجابها الحسن بقوله وكذب أهلنا الله^(١٩). وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد ايدولوجيا الخبر التي يبر

(١٨) البخاري، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قية، الإمامة والسياسة (القاهرة). دار المعارف،

[د.ت.]. ص ٤٤١.

سها الأمويون استيلائهم على السلطة وعصمهم في الحكم واحتكارهم الأموال. وإذا كان مؤرخو «عرق من أهل السنة، ومن الأشاعرة خاصة قد حاولوا «التحفيف» من قول الحسن البصري بـ «القدر»، أي مقدرة الإنسان على إثبات أفعاله وبالتالي تحميله مسؤوله ما يفعل، لشيء الذي يعترض عليه الأشاعرة في إطار صراعهم مع المعتزلة، فإذ ذلك إلا لأن الحسن البصري كان منطقتة مرجعية بين «أهل السنة والجماعة» لا غنى عنها. فالكمل كان يدعي الانتساب إليه، معتزلة وأشاعرة

ولكني نعلم أبعاد هذا التنازع حول الحسن البصري وحرص كل فرقة من فرق أهل السنة إدعاء الانتساب إليه لا يد من كلمة عنه: كان الحسن البصري إيساً لرجل مصري استرق عندما فتح العرب ميسان فصار عبداً لزبد بن ثابت الأنصاري، الصحابي الشهير، ثم اعتقه وقد أنجب ولداً سبه الحسن من امرأة اسمها أم خيرة كانت بتدورها مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص)، وهكذا ينتمي الحسن البصري بالولاء من جهة أمه إلى أم سلمة التي كانت منزلتها عند النبي لا تعلوها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلى ذلك الصحابي الكبير زيد بن ثابت كاتب النبي وترجمته الذي تقول عنه المصادر إنه كان يعرف العبرانية والسريانية. وهو الذي قام بجمع القرآن زمن أبي بكر ثم ساهم في إكمال جمعه زمن عثمان مع جمعة من كتّاب الوحي الآخرين. ولما كانت القاعدة للنبعة هي أن «مولى القوم منهم» (حديث) فإنه لا بد أن يكون الحسن بطرون إلى الحسن البصري في عصره من خلال منزلته الاجتماعية الدينية تلك

وقد صار الحسن أهلاً لتلك المرة لولاً بشأنه في المدينة ومعاشرته للصحابة ورجال الدولة، وثانياً باستقراره بالبصرة وتردده على حلقات الدرس فيها خصوصاً حلقة ابن عباس فتصرف فيها على كثير من الحفظة والقراء. وكانت الدروس في هذه الحلقات عبارة عن «ذكريات» عن النبي (ص) وغزواته وشيأله إضافة إلى تفسير القرآن ورواية الحديث والشعر وأخبار العرب... الخ وعندما استؤنفت المنوحدات ومن معلومة شارك الحسن في غزو بلاد الشرق (كابل وسجستان...) حيث مكث نحواً من عشر سنين عاد بعدها إلى البصرة لهشائف نشاطه العلمي وقد اكتسب تجربة وزداد معرفة وأصبح من الشخصيات الكبيرة التي تجمع إلى شرف الانتباه إلى هيبة الرسول (ص) شرف العلم والجهاد. وهذا ما يفسر تقدير الأمويين له واحسانهم من إيداعه، لا بل اجتهدهم في استرضائه وكسب ولائه. لقد كان في البصرة «أمة وحده» والبصرة يومئذ مركز لمعارضة الأمويين. ويقال إن الحجاج بن يوسف كان يحضر بصفة دروسه، وهذا غير مستبعد خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا «المحضور» من زاوية ما قد يحمله من مضمون سياسي: الرقابة والتأثير. وقد حظي الحسن البصري بتقدير خاص من عمر بن عبد العزيز الذي كان يستشير ويكتبه. ويمكن في هذا الصدد أن نذكر عبد العزيز معث إليه يستشير فيمن يستعين به في القيام بأمر الدولة فكتب إليه الحسن يقول: «لما أعل الدين فلا يريدونك، ولما أعل الدنيا قلن تريدنهم، ولكن عليك بالأشراف فليهم يصوبون شرفهم أن يدبروا بعيان» وقد عاش الحسن البصري طويلاً إذ ولد سنة ٢١هـ وتوفي سنة ١١٠هـ.

ويؤيد الحسن البصري لم يكن شخصية عادية، لقد كان من أولئك الرجال الذين ينتف حولهم الخاصة والعامة، كان رمزاً من الرموز التي تجمع بين العلم والبراعة والصرامة والاستقامة. فمن جهة كان مولى من الموالي، استطاع أن يحترق الحواجر ليرقى إلى أعلى مرتبة، ومن جهة أخرى بقي وحيّاً لـ «أصله» الاجتماعي فلم يقبل الانحراط في سبب موظفي الدولة بل أثر الحفاظ على استقلاله الفكري والسياسي. وهو من جهة ثالثة وقف موقف المعارض للدولة وعسما وظلمها، ولكن من غير تطرف ولا تعصب مما جعل جميع قوى المعارضة من غير أصحاب ايدولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة مطمئنون إليه وساطنون بسطه. وبعبارة أخرى كان الحسن البصري يمثل المعارضة السياسية التي كانت تبحث عن منزلة بين المتراوتين. منزلة الدولة الأموية الظالمة للكرسة لايدولوجية الجبر والاستسلام للأمر الواقع، ومنزلة الحوارج الحاملين لايدولوجية التكفير، والرافضة المستبشرين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسطى داخل الأغلبية صانعة التاريخ.

وأصبح إذن أن ادعاء بعض مؤرخي الفرق من الأشاعرة بأن الحسن البصري لم يكن يقول بـ «القدر»، أو أنه تراجع عنه، ما هو إلا ادعاء أملت في الحظفة الرعية في «كسب» هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعياً وسياسياً لانتساب إليها، لأنها مرجعية تلتصق عندها المصادقية والواقع أن كثيراً من المصادر تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بـ «القدر» وصدّق على «الأمويين» تخصيصاً. من ذلك ما يروى من أن رجلاً سأل هل يأخذ عظامه من بني أمية أم يتركها ليأخذها من حساباتهم يوم القيامة، فأجاب الحسن: «نعم» وبك، حدد عظامك، فإن يقوم معانيس من الحسنات يوم القيامة^(٢٠) الشيء الذي يعني ضرورة أنهم مسؤولون عن أعمالهم وبالتالي قادرون على فعلها، يخبرون لا يسببون. والأهم من مثل هذه الأخبار الجزئية الرسالة التي أجباب بها عبد الملك بن مروان عندما سأل هذا الأخير في موضوع «القدر»^(٢١) تقول رسالة عبد الملك بن مروان: «... وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يثقه مثله من أحد من خلق ولا يعلم أحداً تكلم به عن أمرنا من الصلابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك وقد كان أمير المؤمنين يعلم بك صلاحاً في حالك وفضلأ في دينك وحرابة للفقير وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ. أمر أحد من أصحاب رسول الله (ص) لم عن رأي رأيت أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإن لم سمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ساطناً منك، فحصل لأمر المؤمنين رأيك في ذلك ولو ضمه»

وأضافة إلى ما تطوي عليه عبارات هذه الرسالة من تهديد وإصرار بمقصود مبدأ شهادة تاريخية ثمينة تؤكد أن أول من بدأ في تشيد موقف ايدولوجي مهاد لايدولوجيا الخبر، قولاه القول بـ «القدر»، هو الحسن البصري. وهذا يؤكد الروايات الأخرى الكثيرة التي تجمع على أن جل «القدرين» قد درسوا عن الحسن البصري وأما جوابه على رساله عبد الملك بن مروان فلقد كان من حسن الجواب الذي يقابل التحدي بالتحدي. لقد أكد

(٢٠) ليس للروعي، اللثة والأمل، ص ١٥

(٢١) نشر الرسائل معاً محمد عمارة في كتابه: رسائل العدل والتوحيد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)،

ج ١، ص ٨٢ - ٨٩.

الحسن البصري في رسالته قدرة الإنسان على الفعل، ملاحظاً، بلقي، دي بدء أن الله يقول ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدوا﴾ (الدنرات ٥١/٥١) ولو لم يكن قد جعلهم فائزين على العباد بالعبادة لما أمرهم بها ولم يكن ليخلقهم لأمرهم بحول بينهم وبينه لأنه تعالى ﴿ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران ١٨٢/٣) ويرد على ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان من أن السلف لم يكونوا يقولون بـ «القدر» يقول: «ولم يكن أحد من بني من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل عنه لأهم كذا على امر واحد متعين ولا يفتروا بشي منكر». ومن جهة التكرار أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، ملمحياً إلى قول الأمويين بأن الله هو الذي أجبر الناس على أعمالهم ثم معيب الحسن البصري على ذلك قائلاً: «هكذا أمير المؤمنين في قوله تعالى ﴿لمن شاء منكم أن يعبدوا﴾ يتأخر، كل من بما كتب ربه» (المندثر ٣٨/٧٤) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، ويتأخرون كيف يعملون وليلو أحبارهم فلو كان الأمر كما يذهب إليه المحدثون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لتقدم أجر فيها عمل ولا على متأخر لوم فيها لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم فتدبر يا أمير المؤمنين بعهم فإن الله عز وجل يقول: ﴿... فيشر عبادي الذين يستمعون القول فينبهون أصداء، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (الزمر ١٨/٩).

ويعد أن يستشهد بآيات تعدد كلها القدرة وحرية الاختيار للإنسان يتنقل إلى صلب الموضوع، أعني الجانب السياسي منه، وهو تصرف الحكام، فيقول: «واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنما يجازيهم بالأعمال... ولكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك ومن أسلمهم فقال ﴿وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكرامتنا فأصلونا السبيل﴾ (الأحراب ١٧/٣٣) فالسادات والكرام هم الذين ظلموا لهم الكفر وأضروهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا هدينا السبيل إنا شاكراً وإنا كفوراً﴾ (الإنسان ٣/٧٦) فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله فرعون الذي أسلم قومه ولا تخالف الله في قوله ولا نجس من الله إلا ما رضي لنفسه، وإن قال: «إن علينا للهدى وإن لنا للأخرة والأولى» (البقر ١٣/٩٢)، فاهدى من الله والصلاة من العباد، ثم يستدل على ذلك بعدة آيات ويرد على ثلوثيات دعاة «الجبر» لبعض الآيات التي يهيد ظاهرها ذلك.

ويرد الحسن البصري على اتهام عبد الملك بن مروان له بكونه أحدث القول في «القدر» فيقول: «إنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس للتكبر له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله بتمسكين بكتابه ما يظنون به المحدثات ويعفرون به من المهلكات... فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما من الله عليه من أنه لا يرعى ما يخط من العباد فإنه تعالى يقول: ﴿... ولا يرعى لمساواة الكفر وإن تشكروا يرحمكم لكم...﴾ (الزمر ٧/٣٩) فلو كان الكفر من فضلك وقدره لرمي عن عمله ثم يضيغ قائلاً «والفرق ساعون في الشبهة، وإنما يشاء الله الخير قال تعالى ﴿يريد الله بكم الخير ولا يريد بكم الشر﴾ (البقرة ١٨٥/٢) واعلم أيها الأمير أن المحالفين لكاتب الله وعمله يخرجون في أمر دينهم برعهم على القضاء والقدر ثم لا يرعون في أمر دينهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحرم فيه، ولا يعملون في أمر دينهم على القضاء والقدر...» (٣٤).

(٢٢) حمداً هذا التلخيص من عبارات الحسن البصري الواردة في القسم الثاني من رسالته ومن الملخص الذي ذكره أبو سعد الحسن الجشمي «النهج»، انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٢ - ٨٩ وقد أورد =

ومواء كان هذا النص من كلام الحسن البصري، بعبارة وكلماته، أو انصبت به
 جل وألفاظ، فإن روحه العامة تصعنا أمام خطاب جديد في المعارضة، خطاب يتسع
 أيديولوجية الجبر الأموي فيؤكد أن أعمال الناس ليست حتماً عليهم بل هم بأنفسهم باختيارهم
 وبالتالي فهم مسؤولون عما هم عليه. والخطاب موجه مباشرة إلى «أمير المؤمنين» صيغة ومضموناً
 مخصصة إلى استعمال صيغة النداء. «يا أمير المؤمنين» وذكر «فرعون» و«السادات»
 و«الكبراء» الذين أضلوا أقوامهم، نجد النص يستحضر هؤلاء ليعطي لمسألة الجبر
 والاختيار كامل مضمونها السياسي. ومن هنا تستطلق حركة تنويرية جعلت قصيتها الأساسية
 نشر وعي جديد بين الناس، الوعي بأن الإنسان، والحكم في المقدمة، يعمل ما يعمل بإرادته
 واختياره، وأن الله لا يرمي الظلم فكيف يجبره على فعله؟ والأهمية التي تكتسبها هذه المسألة
 ليست في مضمونها السياسي وحسب، بل أيضاً في طريقة وضعها وتقريرها. كيف يأمر الله
 الناس بمبادئه ثم يجبرهم على فعل المعاصي؟ سؤال يدعو إلى تحكيم العقل، إلى جعل أحكام
 الدين معقولة. وهذا ندش خطاب تنويري جديد تماماً في عصر كان حقل التفكير فيه
 محاصراً بأيديولوجيات ثلاث لا عقلية، بل تعرض عن العقل إعراساً وتلبية إلهاء.
 أيديولوجيا الجبر الأموي، وأيديولوجيا «التكفير» الخارجي، وميثولوجيا الإمامة الشيعية

هذا الموقف العقلاني الذي وقفه الحسن البصري من قضية «الجبر والاختيار» قد فتح
 الباب لقيام معارضة سياسية تعتمد الجدال والفتاوى ومقارعة الحجة بالحجة بدلاً «الخروج»
 والمعارضة المسلحة أو الرفض، التام. ولذلك كان من المفهوم جداً أن تضائق الأوساط
 الشيعية منه، خصوصاً وقد حصرت قصيتها الأساسية في مسألة واحدة هي أن الإمامة حق
 لعلي وذريته دون غيرهم، الشيء الذي يجعل الفتاوى فيها عدا ذلك عبر ذي موضوع. ولذلك
 نجد بعض رجال الشيعة يتهمون الحسن البصري بـ «التواطؤ مع الأمويين»، بل لقد كان
 منهم من قال: «لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبي مروان لمر في الدنيا». وهذا كلام يعكس
 غضباً ولا يعبر عن حقيقة، فالمر بي أمية قد قام قبل سيف الحجاج ولسان الحسن. وكما
 غضب الشيعة من موقف الحسن كان لا بد أن يغضب أيضاً أولئك الذين يتخذون من
 «الخروج» وسيلة للمعارضة، فقد كان الحسن ينهي عن الدخول في «الفتن» ويطلب من
 الناس عدم الانحراط فيها لا ضد بني أمية ولا معهم. تذكر المصادر أن رجلاً سأله: «ما تقول
 في الفتن؟» مثل يريد من المذهب وابن الأئمة؟ (وكلنا قد خرجنا على بني أمية) فأجاب الحسن
 البصري: «لا نكسر مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»، وتضيف الرواية أن رجلاً من أهل الشام أراد
 أخراجه فقال متعجباً: «ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟» فأجابه الحسن مقابلاً بالتحدي بالتحدي
 وقال: «ولا مع أمير المؤمنين»^{١٢٣}.

من الرضا في اللية والأمل، ملخصاً للرسالة والخطاب فيه موجهاً إلى «الأمير» ويذكر ابن الرضا أن
 الخطاب هو الحجاج وأنه هو الذي كان قد طلب من الحسن البصري توضيح رأيه في القدر

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٧،

ص ١١٨ - ١١٩

لم يكن «لسان الحسن» يتعلق بما يرضي الأمويين ولا بما يحلهم، بل لقد كان صريحاً في مقده لهم، شليداً في صراحته وبيانه. تذكر المصادر أن الحجاج بنى داراً بواسطة وعندما انتهى عنها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها. فلما رآها الحسن قال معلقاً: «إن الملوك ليرود لأنفسهم عراً، وأنا أرى فيهم كل يوم عيراً: يعمد أحدهم إلى قصر فيشيد به وإلى قرش فيجده وإلى ملاس ويمراك فيحسبها ثم يحف به فباب طمع وفراش نار وأصحاب سوء، فيقول انظروا ما صنعت فقد رأينا أيما المعروف، فكان ماذا يا أفسق الفاسق؟ لما أهل السلاوات فقد مقتوك ولما أهل الأرض فقد لمسوك بيت دار الفناء وحرب دار البقاء وغررت في دار العرور لظك في دار الحيور». ويقول الرازي: «ثم خرج وهو يقول إن الله سبحانه أتد عهدك على العلاء لئلا للناس ولا يكموت». ثم يضيف نفس المصدر أن الحجاج عصب عصباً شليداً لما بلغه ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم: «يا أهل الشام انشتمق عهد من عهد البصرة وأنتم حضور فلا تنكرونها». ثم أمر بإحضاره فجاءه حتى دخل على الحجاج فقال له هذا الأخير: «يا أبا سعيد لما كان لإمارتي عليك حتى حبي قلت ما قلته فأجابني الحسن، وكان يعلم أن الحجاج عصب وأنه يريد به سوءاً». «أيا الأمير، إن من حوزك حتى تبلغ أمك أرض بك وأحب بك عن أمك حتى تبلغ الحوف، وما أردت الذي سبق إلى دحك والأمر بيدك العفو والعفوة فاعمل للأول بك وحل الله فمركل، وهو حبا ومعهم الركب». ويضيف الرازي قائلاً: «فلتمسح الحجاج منه واعتذر إليه».

وتذكر رواية أخرى أن الحجاج أراد أن يلتمس طريقاً آخر إلى الحسن فطلب رآه في علي وعثمان، فأدرك الحسن مقصوده، فأجابه بقوله: «القول قول من هو خير مني عند من هو شر منك» قال فرعون لموسى: «». فلما بال القرون الأولى قال: «عليها عند رب في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى». «علم علي وعثمان عند الله»^(٢٤) وبالرغم مما يسطوي عليه هذا الجواب من تهرب ظاهري فإن وضع الحسن نفسه في موضع موسى ووضع الحجاج في موضع فرعون مماثلة لا يخفى مدلولها. ذلك لأن طلب الفصل في مسألة كالفني وضعها الحجاج على الحسن. أيما كان على حق علي أم عثمان، وبالتالي معالوية؟ طلب يسطوي على فخ سياسي: إنه سؤال يهرض على المحاطب أحد موقعين: إما الموقف النجدي، وإما الموقف الأموي. وإذا فلفوق المقلان المسؤول ينتهي رفض هذا السؤال «الأرهابي»، وقد رفضه الحسن بدكاه.

ينفي أن يشير إلى أن عدم فتك الحجاج بالحسن البصري يرجع إلى عاملين اثنين، يعود هذين هما: الأول يمكن ربطه بما أبرمه في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٢) من عهد الأمويين مد معاوية «البرالية» نسبة لواء خصومهم السياسيين الذين لم يحملوا السلاح، والحسن البصري كان صد «الفتن» كما ذكرنا. أما العامل الثاني فهو شخصية الحسن البصري وورثه الديني والاجتماعي. قلبي به كان من الممكن أن يشير «العش»، وهذا ما كان يحسه الأمويون بكل ثمن، خصوصاً وكانوا يفكرون أن الحسن البصري لم يكن «مرء» للعامة وحسب بل كان أيضاً أساتذاً لرجال كان لهم دورهم، وكان لهم شأنهم كس سرى في العشرات التالية.

(٢٤) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص ٥٣

إذا كان مؤرخو الفرق الأشاعرة يخفقون من نسبة القول بـ «القدر» إلى الحسن البصري أو يقولون إنه تراجع عنه، فإنهم يجمعون على أن «أول من أحدث القول بالقدر هو معبد الجهني الذي أخذ عنه غيلان الدمشقي». ومع أن كتب الفرق تقدم هاتين الشخصيتين كزعيمي فرق من الفرق «الضالة» فإن رجال الحديث يعترفون بالمداولة لـ «القدرية» وينقون فيهم كرواة للحديث. فالمحافظ السيوطي يرى أن أغلب القسريين عن روى له الشيعان. البخاري ومسلم. أما ابن تيمية فقد صرح بأن في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عليهم وأصرح البخاري ومسلم بالجماعة منهم. وقال أحمد بن حنبل لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة^(٢٥). ويصف الذهبي معبد الجهني بأنه: «تأهبي صدوق» ويقول عنه إنه رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة فأثر في علمائها بذهب في «القدر» نصار جهودهم يقول به.

يكاد ما ذكرنا يكون هو كل ما تذكره المصادر عن معبد الجهني مع إضافة أنه كان يتردد على حلقة الحسن البصري من جهة وأنه شارك في ثورة ابن الأشعث من جهة أخرى فقتله الحجاج سنة ٨٠ هـ. هناك شخصية أخرى تذكرها بعض المصادر، ولكن دون تفاصيل كافية، ويتعلق الأمر بعمرو المقصوح الذي تقول عنه المصادر إنه «أول من نادى بالقدر بالشام» وأنه كان معلماً معاوية الثاني (ولد يزيد) وأنه أثر فيه حتى صار قدرياً مثله. وتضيف هذه المصادر أنه عندما توفي يزيد استشار معاوية الثاني هذا أستاذه في تولي الخلافة فأشار عليه بقوله: «أما إن تعدل ولما أن تعدل» ففصل أن يعتزل الخلافة، واستدعى أهله بني أمية وغيرهم من وجوه الناس فخطب فيهم قائلاً: «إنا قد بلغنا بكم وببنيتكم بنا، وإن جدي معاوية سارح الأمر من كان أولى به وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتعاً بعماله ثم تقلده لي، ولقد كان خير خليف به فركب رده واستحسن خطاه. لا أحب أن ألقى الله بجماعتكم، فشأنكم وأمركم رده من شتم فوالله لن كانت الخلافة مفتاً لقد أصابنا منها وإن كانت شرّاً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها»، ثم طلب منهم أن يختاروا من شاوروا مكانه، واعتزل الناس ومات بعد أربعين يوماً. ويقال إن بني أمية وثبوا على عمرو المقصوح وقالوا له: «أنت أصدقه وعلمته، ثم دفنوه حياً» وقيل إن معاوية الثاني قد قتل هو الآخر مسموماً، وقبل طعن^(٢٦).

على أن أهم شخصية من القسريين الأوائل هو غيلان الدمشقي (سولي لبني مروان) ونسب إليه المصادر دوراً أساسياً في نشر الإيديولوجيا التنويرية وأنه كان له أتباع كثيرون من مختلف الأوساط. كما تذكر أن عبد الملك بن مروان كان قد اختاره مؤدياً لولده سعيد، وأن

(٢٥) علي سامي الشار، تنبؤ التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢،

ص ٢٢٢

(٢٦) محمد بن طاهر القنسي، البدء والتاريخ (طبعة مرسا، ١٩١٦)، ج ١، ص ١٧، وأبو الحسن

علي بن الحسن السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الله بن عبد الحميد، ط ٤، ج ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٣.

عمر بن عبد العزيز قد قرره واستمع إلى مواعظه واعتمد عليه في تعبد بعض اصلاحاته أما علاقته بهشام بن عبد الملك فكانت متقلبة ولم يكف غيلان بمطالبة ابيديولوجيا الخبر مالفكر وحسب بل إنه عمل على التحريض على الثورة في لومينا فأتخذ هشام بن عبد الملك ذلك دريعة لإلقاء الفص عليه وإعدامه^(٢٧).

وبدل ما نقل عنه من آراء وشباط أنه كان يعود معارضة سياسية وابدولوجية ضد الأمويين في أهم القضايا التي كانت تمارس فيها السياسة في ذلك الوقت قضايا «العيلة» (= الشرعية القرشية للحلافة) ومساكن «الخيمة» (= السياسة المالية الأموية) وأمور «العقيد» (= القبل، الإيمان). فبخصوص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول: «إنها تصلح في غير هريش، وكل من كان قسماً بالكتاب وقسماً كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»^(٢٨). وهذا موقف متميز جداً فهو يعارض الأمويين الذين يحضرون الخلافة في قريش وحدها، ويحالف الطبيعة الذين يجعلونها في عمل ودريته فقط، ويخلف مع الخوارج لاشتراطه «الإجماع» ومعلوم أن الخوارج لا يعترفون بـ «الإجماع» بل يضعون جميع مخالفهم من المسلمين في «دار الكفر» إنه موقف متقدم جداً لأنه يجعل مسألة الحكم من اختصاص الأمة وليس من احتكار «القبيلة» ولا من حق «الورثة» و«الأوصياء» وحدهم.

أما اعتراضات غيلان على السياسة المالية الأموية فلقد كانت من الجزرية إلى درجة التحريض على «الثورة»، كما يفهم من بعض المصادر^(٢٩) من ذلك ما تردد كثير من المصادر من أنه عندما عرض عليه عمر بن عبد العزيز إسماع وظيفته إليه طلب أن يتولى «بيع الخزائن ورد المظالم»، وهذا اختيار له مغزاه. إنه لم يختار لا الولاية ولا القضاء بل اختار وظيفة ليس فيها مكاسب وإنما «رد المظالم» أي انصاف الدين ظلمهم المحكام والقضاة. وتولى غيلان هذه الوظيفة بالفعل وتذكر المصادر أنه أخرج يوماً «حرائر» بعض رجال أهل الدولة وهي مما وقعت مصادرتها، فأخذ يحتج في الناس^(٣٠) «معلوا إلى مناع الحرة، نعلوا إلى مناع الظلمة، نعلوا إلى مناع من تحت في الرسول أنت بعير ست وسيرته». من مصادرهم عن يرمم أن هؤلاء كانوا أئمة الهدى وهذا مناههم، وناس يوتون جرماء. ونقول الرواية إن هشام بن عبد الملك، الذي لم يكن قد أصبح خليفة بعد، مر به فسمع ذلك فقال: «إن هذا يبرئ ويمب آتري، والله إن ظفرت به لأقطع يديه ورجليه» بالفعل كانت نهاية غيلان على يد هشام بن عبد الملك عندما صار خليفة، لقد قطع يديه ورجليه، واستمر غيلان في انتقاد الأمويين فشر هشام بقطع لسبته، فهاهنا^(٣١).

إذا كنا نفقد بخصوص غيلان فيما ذلك لقاتها بل بسبب الحصار الذي صر به عليها مؤرخو العرق من الأشاعرة، ذلك أن ابن التميم يذكر أن رسائل غيلان بلغت نحو ألفي

(٢٧) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٢٦

(٢٨) الشهرستاني، المل والنحل، ج ١، ص ١٤٣

(٢٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٤٧٨

(٣٠) ابن المرتضى، لثية والأمل، ص ١٦ - ١٧

ورده^(٣١) ولربما كان النص الموحي الذي احتفظت لنا به بعض المصادر، من هذه الرسائل، إحدى رسائله إلى عمر بن عبد العزيز يعظه، وما ورد فيها قوله: «أصرت يا عمر وما كنت وطرز وما كنت...» ولن نجد داعياً يقول: تماثروا إلى النار. إذن لا يبيح أحد لكن الدعاة إلى الله هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكماً يجب ما يصح، أو يصح ما يجب، أو يعذب على ما قضى أو يصح ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشداً يدعو إلى الهدى ثم يصل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكفك العباد من العقاب أو يعذب على الظلم، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والظلم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكلف بينهم^(٣٢) وعني عن البيان القول إن الاعتراضات هي على الخبر الأموي. ويبدو أن آراء غيلان كانت من القوة والانتشار إلى الدرجة التي جعلت بعض المصادر الأشعرية تنقل أخباراً عن مظاهرات جرت بين غيلان وخصومه من أنصار الأمويين، وتقدمه على أنه المنهزم فيها. وتلك روايات وأخبار مصوغة لا تحتاج إلى ذكر أو تعهد.

وكما واجه غيلان أيديولوجيا الخبر الأموي واجه كذلك أيديولوجيا التكفير التي حمل الطوائج لواءها. وهكذا نجده لم يجعل العمل شرطاً في الإيمان، كما قال هؤلاء، الشيء الذي حمل المؤلفون في الفرق على تصنيفه ضمن فرقة «المرجئة». ونظراً لكونه كان يقول بالقدرة أيضاً فقد جعله البغدادي والشهرستاني على رأس فرقة تحمل اسم «مرجئة القدرية» وشرح الأشعري نظرية غيلان في الإيمان يقول: «الميلانية، أصحاب غيلان، يرفعون أن الإيمان - هو المعرفة بالله الثانية^(٣٣) والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وأنهم كانوا يقولون إن المحصلة الواحدة لا يقال لها إيمان ولا بعض إيمان إذا انفردت، بل الإيمان اجتباع خصاله كلها، وأنه بالتالي لا يزيد ولا ينقص^(٣٤)». ويضيف الشهرستاني إلى ذلك أنهم كانوا يقولون: «إن الله تعالى لو دعا عن خاص يوم القيامة دعا عن كل مؤمن خاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً، لم يخرج من هو في مثل حاله^(٣٥)».

وقصة «الإيمان» في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، وكان الخوارج كما ذكره هم الذين جعلوها كذلك، إذا كانوا يقولون إن «المعمل» أي تطبيق أوامر الشرع ونواحيه، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فهموه، شرط في «الإيمان»، يسهل كان أنصار الأمويين يجعلون «الإيمان» هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله. الخ، أما تطبيق أوامر الشرع واجتناب نواحيه فهو عندهم ليس من الإيمان. فقد يرتكب المسلم ذنباً، حتى الكاثر منها، ومع ذلك يبقى في عداد المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها

(٣١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النخعي، القهرست، تحقيق عواطف فلوغل، ورائع التراث العربي ١ (بيروت: مكتبة حياط، ١٩٦٤)، ص ١١٧.

(٣٢) ابن الرضوي، نفس المرجع، ص ١٦.

(٣٣) المعرفة الأولى في اصطلاح التكليف في السمية والبصرية والوجدانية، لما للمعرفة الثانية هي التي تحصل بغير استدلال.

(٣٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٧.

(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٥.

الإعلاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جوار
 لثورة صدقهم وكان لا بد لغيلان النعماني، وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخوارج
 معاً، من إيجاد تعريف لـ «الإيمان» يحرره من أيديولوجيا الجبر وأيديولوجيا التكفير، ومن
 بالتعريف الذي رأينا، وهو أن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المذكورة له،
 وهي المعرفة بالله معرفة صادقة عن تدبير وإقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة
 والخصوع لهما وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط «العمل» كمقوم ضروري من
 مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما
 جاء به محمد (ص) بل لا بد فيه من القناعة الداخلية، ولا بد من الخضوع، وأكثر من ذلك
 وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة «العدل» إلى الله، العدل الذي يعصي
 أنه إذا عفا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحداً من النار فعل ذلك مع جميع من هم
 مثلها وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموماً، ولا معاوية ولا أي أحد منها كان، يتمتع بـ «امتياز»
 خاص عند الله. الناس سواء عنده فإذا كان قد كتب على «الخلفاء» أنهم لن يدخلوا النار
 رغم ما قد يفترونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات
 ولنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا يخالف لما يقرره الشرع، وبالتالي فالأمويون
 سيشارون على أعمالهم مثل جميع الناس وهذا النوع من «المساواة» في الثواب والعقاب في
 الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ «العدل» الإلهي، وهو عدل، أو مساواة، يستحب على الدنيا
 كذلك. فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد
 الإجرام فالجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا
 كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من مظاهر ممارسة «السياسة» في الدين،
 وطريقة من طرق تسييس المتعالي كرد على التعالي بالسياسة. وستوضح هذه المسألة في الفقرة
 التالية

٦ -

ولل جانب أولئك المعروفين باسم «الفدريين» والذين تصنفهم بعض كتب الفرق تحت
 عنوان «مرجئة الفدرية» - كما ذكرنا - كان هناك تياران آخران تطلق تلك الكتب على أحدهما
 اسم «المرجئة الخاصة» وعلى الآخر اسم «مرجئة الحبرية» وكما مرى فإن هذه التصنيفات
 الأيديولوجية، التي نحس في تفريق «الحصم» وإطلاق ألقاب مبهمة السمعة عليه (مرجئة،
 حبرية...) تظمس وحدة فكر حركة التنوير التي نتحدث عنها، الوحدة التي مشد من خلال
 العرض لتجعلنا نكشف في النهاية بنية نظرية تؤسس فكراً عقلياً تنويرياً حقيقياً لها لأن
 مسابير مصيغات مؤرخي الفرق ولبدأ - «المرجئة الخاصة» أي أولئك الذين حصوا في
 مسألة «الإيمان» وحدها دون أن يتخذوا موقفاً صريحاً لا من الجبر ولا من القدر ومع لم اسم
 «لأرجاء» يجمعهم - كما يقول مؤرخو الفرق - فإن تحديدهم لمفهوم الإيمان ليس واحداً ولا
 بد من التذكير هنا بأهمية البحث في هذه المسألة فالإيمان كان يحمل معنى حق «المواطنة» في
 الأمة الإسلامية، وبالتالي فالتطعن في إيمان المرء معناه إخراجه من «دار الإسلام» التي الذي

بمعنى إهدار دمه، فالعصية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماماً

لنستعرض أولاً جملة من التعاريف التي تنسب إلى هؤلاء «المرجئة الخالصة»، حول الإيمان، لنترى بعد ذلك الجهة أو الجهات التي تنصرف إليها مصمومها السياسي بصور بعضهم: «الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان، وأنه واحد ليس كمثله شيء، ومعرفة ما حلت به الرسل» وقال آخرون: «الإيمان هو «الإقرار والمعرفة بالله وبرسوله وبكل ما يجب في العمل عليه». بينما ذهب آخرون إلى القول: «إن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لحصان من تركها لم ترك حصنه منها كمر» ومنهم من قال: «الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله وبرسوله وبكل ما يجب في العمل معه وما حاز في العمل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الإيمان»^(٣٦) وواضح أن هذه «التلويحات» و«التدقيقات» غمحي وراءها حلفيات. فذلك لأن واضح التعريف، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة خطيرة كهذه، ينبغي تعريفه لما يهكر فيه ومن أجله، أعني لما يريد أن يدخله فيه أو يخرج منه. ولما كانت مصاحروا لا تحبوا معلومات كافية عن واضح هذه التعاريف فيه من الصعب القول إن «الأرجاء» بهذا المعنى كان هدفه فقط عدم إدخال «العمل» كجزء من ماهية الإيمان تبريراً لحكم الأمويين، لأنه لو كان الهدف هو هذا فلماذا نلت انتدقيقات والتدريبات (= الإيمان الإقرار بأن الله واحد، ليس كمثله شيء)، تعظيمه وترك الاستكسار عليه، ما يجب في العقل فعله، ما لا يجب في العقل فعله لا بدخل في الإيمان). فهل كانت حال الأمويين تستوجبها؟ وإذن لا بد من «مفكر فيه» آخر غير الأمويين هو الذي وصفت من أجله هذه التعريفات. والحق أن الكيفية التي تتحدث بها كتب «الفرق» عن هذا الصنف من «المرجئة» توحي بأن الأمر يتعلق بـ «أرجاء» لا يهدف إلى تدمير سلوك الأمويين بل إنما يرواد منه إعطاء حق «المواطنة» في أمة الإسلام ودار الإسلام لتلك المجموع من المسلمين الجدد في فارس وما وراء النهر، أولئك الذين خضعوا للإسلام، خصوصاً سياسياً، دون أن يكونوا في وضعية معرفية واجتماعية تمكنهم من القيام بالواجبات التي ينص عليها وإذا أصحنا إلى ذلك أنهم لم يكونوا يعرفون العربية من جهة وأنهم كانوا يديرون بديانات غير توحيدية (ماجوسية، مديوية، وثنية محلية...) من جهة أخرى، أدركنا كيف أن إعطاء حق «المواطنة» في الأمة الإسلامية هؤلاء كان يتطلب تطويع تعريف «الإيمان» بالصورة التي تجعله يستمرقهم ويشملهم وإذا أصحنا إلى هذا ما كانت تطويع عليه المسألة من أبعاد اقتصادية (فرض الخسرة على أهل تلك المناطق حتى بعد إسلامهم، وكان من جملة التبريرات التي أدنى بها حكام تلك المناطق أن إسلام أهلها سطحي) أدركنا كيف أن صياغة تعريف مرون له «الإيمان» معناه الدفاع عنهم وعن قضيتهم.

ومما يبرر هذا النوع من «العراقة» لتعريف «الإيمان» المذكورة ورود تعاريف أخرى لا يمكن أن نعهم إلا على هذا الوجه. من ذلك ما يذكره المصطفى من أن صنفاً من «المرجئة» ادعوا أن من شهد شهادة الحق [لا إله إلا الله] دخل الجنة وإن عمل ما عمل، كما لا يتفق مع الشوك

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤٠؛ الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٢١٣، والبيهقي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٦.

حبه كذلك لا يصر مع التوحيد شيء ورعوا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظام وسرك الفرائض بعمل الكتاب^(٣٧) ويذكر الأشعري ضمن هذا الصنف من «المرحش» أما حبيبه وأصحابه ويعول عنهم لإهم «يرعون أن الإيمان - هو - للفرقة بالله والإقرار بالله والمعروف بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الحظوظ دون نصيره ثم يصيب - وذكر أبو عثمان الأديني أنه اجتمع أبو حبيبه وعمر بن أبي عثمان الأشعري بمكة فأنه عمر فقال له: «أحبني عمن يوعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري فعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين [هذا الخنزير المشار إليه] فقال: مؤمن - فقال له عمر: فإني لا أعلم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه فكان كذا - فقال مؤمن قال: فإني لا أعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول - غير أنه لا يدري لعله هو الزنبي - قال هو مؤمن»^(٣٨).

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا من هو حديث العهد به أو من يعيش على هامش المجتمع الإسلامي، في الأطراف، وبالتالي في «الأرجاء» التي عيب أرجاء خاص يصرف معناه إلى المسلمين الخلد و«العوام» في الأصفاع البعيدة ولم يكن أبو حبيبة، الفقيه المشهور ليدلي بهذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلاً أصنافاً من المسلمين من هذا النوع وبهذا يكون هذا النوع من الأرجاء لا يعني تأخير الحكم في منكمي التكبير إلى يوم القيامة، وبالتالي لا علاقة له بالأمويين وسلوكهم، وإنما الأرجاء بهذا المعنى هو طلب «الرجاء»، رجاء المغفرة هؤلاء المسلمين الخلد الذين يجهلون فرائض الإسلام ومحرماته، وبالتالي اعتبارهم «مواطنين» في الأمة الإسلامية لا يجوز إهدار دمهم ولا فرض الجزية عليهم بل الواجب معاملتهم كمسلمين مؤمنين، على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الخ وهذا هو المعنى الذي كان يعطى له «الأرجاء» في خراسان كما تذكر بعض المصادر. فأهل خراسان لم يكن أرجاءهم هذا المذهب الخبيث إن الإيمان قول بلا عمل وإن ترك العمل لا يضر بالإيمان، بل كان أرجاءهم أنهم كانوا يرحون لأهل الكنائس المصرا، رداً على الخوارج وطبرهم الذين يكفرون الناس بالدنوب، فكانوا يرجون، ولا يكفرون بالدنوب^(٣٩) و«المذهب الخبيث» الذي يفصله صاحب النص - ربما - هو مذهب جماعات من «الإماميين» الذين كانوا بالبصرة خاصة. لقد كانت هذه المدينة ملتقى للأجناس والديانات والأفكار، كانت أشبه بـ «هونغ كونغ» اليوم، ولم يكن الناس فيها يلتزمون جميعهم بالمواصفات الدينية، بل كان بعضهم «ليبراليين» إلى حد القول إن الإيمان هو مجرد الاعتراف بـ «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وإن مجرد الإقرار بهذه الشهادة يكفي إذ «لا تضر مع التوحيد معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وروى أن هذا النوع من الفهم «الليبرالي» له «الإيمان» لم تكن وراءه مواقف سياسية وإنما كان يعكس واقعاً اجتماعياً.

(٣٧) أبو الحسن محمد بن أحمد المالطي، التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع (بمطبعة مكتبة الشريعة،

بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٤٦

(٣٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١

(٣٩) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، مقالاً عن «تاريخ بغداد»، ص ١٠٢

هذا عن الذين تصنفهم كتب الفرق ضمن صف «المرجئة الخالصة» ورواصح ما تقدم أن هذا تصنيف سطحي تماماً، أما عن تدعوهم تلك الكتب بـ «مرجئة الخيرية» والذين تحمل عليهم بشدة، فلا يمكن فهم آرائهم إلا إذا وضعت في إطارها السياسي الحقيقي يتعلق الأمر أساساً بالحد بين درهم والجهنم بن صفوان. أما الأول فالأخبار عنه قليلة، وكل ما تذكره عنه المصادر المتوافرة لدينا أنه كان مولى (قيل لآل مروان) وأنه كان يسر الكوفة في أول حياته ثم انتقل إلى الشام حيث اصططحه محمد بن مروان واتحدته مؤيداً لبولده مروان، وإليه يسبب هذا الأخير (تخفيراً = مروان الجمدي، آخر ملوك بني أمية) ونقول المصادر به بقي بالشام إلى أن أظهر القول بـ «خلق القرآن» فهرب إلى الكوفة حيث لقبه الجهم بن صفوان وأخذ عنه مذهبه. ثم تذكر المصادر نفسها أن نهايته كانت على يد خالد بن عبد الله القسري إذ قتل سنة ١٢٤هـ بالكوفة. وأمام هذا الغم في أخبار الجهم بن درهم يكفي المؤرخون القدامى بأراء الجهم بن صفوان تلميذه ويعتبرونها حل رأي واحد.

وأراء الجهم بن صفوان معروفة في الحملة، وهي تتمحور حول ثلاث مسائل: الأرجاء، «الجبر»، نفى الصفات. وهذا التصنيف هو من عمل المؤلفين في الفرق، فهم الذين يسمون إليه القول بالأرجاء و«الجبر» كما يسمون إليه نفى الصفات عن الله. ولا بد لمباحث المعاصر من التحرر من هذه «التوصيفات» إذا هو أراد أن يتحرر من سلطة كتب «الملل والنحل»، لا بد له من قراءة آراء الجهم بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان على ضوء نشاطها السياسي وتحركها في إطار المعارضة للأمويين. لقد كان الجهم بن درهم من المعارضين البارزين وقد انضم إلى يزيد بن المهلب الذي ثار على يزيد بن عبد الملك بن مروان بالعراق وأعلن خطه وسادى بأن الخلافة يجب أن تكون شورى بين المسلمين وبأن الخليفة يجب أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه^(٢٠). وأما الجهم بن صفوان وكان هو الآخر من الموالي فقد شغل منصب وزير للثائر الحارث بن سريج الذي ثار على حكم بني أمية وسادى بالشورى والمساواة بين العرب والموالي ووعد بإسقاط الخيرية ممن أسلم عن المعجم وإشراك مقاتلتهم في المعطاء فانضم إليه كثير من المسلمين من «أهل القرى»^(٢١).

أما عن آراء الجهم في الأرجاء فيقدم لنا الأشعري ملخصاً عنها يقول عنه: «إن من المرجئة من يرمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله ويجمع ما جاء من عند الله فقط، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والحية لله ولرسوله وللمعظم لها والخوف منها والعمل بأحوارح [= العبادات] فليس بإيمان. ورومو أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن الجهم بن صفوان»

(٢٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٨٢

(٢١) يوليوس طهرون، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمه محمد

عبد الحادي أبو رينة وحسين مؤنس، سلسلة الآف كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،

١٩٥٨)، ص ٤٤٩ - ٤٧١

ورغمت الخهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر ببعثه، وإن الإيمان لا يقص ولا يصحبل أعلاه فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح^(٤٢) وهذا النوع من الكلام عندنا يصدر عن شخصية معارضة للأمويين ثائرة عليهم، تطلب للشورى والمساواة، لا يمكن أن يعهم إلا على أنه يدخل في ايدولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الحمد من المعجم الذين لا يعرفون العربية ولا يؤدون شعائر الفيس، كما كان الحال في المعظم التي كان ينحرك فيها جهم وأصحابه. لقد كانت تلك المناطق مسرحاً لعمليات فتح وفتح وفتح مصاد، فكان الإسلام فيها غير مسعر، والناس في مد وجزر، فضلاً عن رصوح الديانات القديمة، وانتشار حركة المطالبة بالمساواة داخل المناطق الإسلامية هناك وعرفهم الإيمان هنا بأنه مجرد والمعرفة بالله ورسوله وما جاء من عند الله فقط، معناه الاعتراف لسكان هذه المناطق بـ «المواطنة» الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبولهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عنه - شرعاً - عفاؤهم من الحرية. و «الأرجاء» هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية.

وهذا القسم السياسي لهذا النوع من «الأرجاء» يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم بن صفوان من القول بـ «الحرس». لقد كان الموالي «مجبزين» - بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية وجهلهم لشعائر الدين وأيضاً بسبب ظروف الحرب التي كانت مستمرة هناك... الخ - على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة، ولذلك فلا يجوز أن يؤاخذوا على وصية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المحررين. والشذرات التي تنقلها كتب الفرق من «جبر» الجهم بن صفوان، هي عبارة عن منطحات مبثورة سبرتكب الباحث خطأ فاحشاً إذ أخذها مجردة كما تقدمها له هذه الكتب لا بد إذن من ربط بعضها ببعض وقراءة كل عبارة منها داخل جملة الآراء التي نسب إلى الجهم خصوصاً وقد لعب التحزب المذهبي دوره في عملية البتر والتجزئة التي تعرضت لها آراء جهم. وهكذا فبما مضى في البعدي قوله: «الخهمية اتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجل والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما نسب الأعمال للمخلوقين على الجار كما يقال زالت الشمس وذات الريح من غير أن تكونا عاملتين أو مستطعتين لنا ومما سمعنا به^(٤٣)». وينسبها بعض الشهرستاني، الذي ينقل عن البعدي في المطلب، عن «جبر» جهم بعبارات قريبة من تلك، تفيد المعنى نفسه، نجد الأشعري أستاذهما الذي ينقلان عنه في أحيان كثيرة، يقدم لنا صيغة أخرى لآراء جهم في هذا الموضوع فيقول: «الذي نفرد به جهم القول... أنه لا عمل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وإن الناس إنما تنسب إليهم أعمالهم على الجار كما يقال الشجرة تحركت ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل تلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، ولا أنه خلق للإنسان قوة كان بها العمل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له مضرراً بفلك^(٤٤)» إن العبارات التي

(٤٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٤٣) الخليلي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

(٤٤) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٨.

عبر بها كل من البعدي والشهرستاني عن الجبره المنسوب إلى الجهم بن صفوان، عداوت منوره لا يمكن قبولها، إذ كيف يمكن أن تتصور أن جهماً الشاكر على الأمورين بكرس «يديولوجية الخير التي هي ايديولوجيتهم» أما عبارة الأشعري فهي، في نظرها، أقرب إلى موقف جهم. وهي وإن كانت تحمل تناقضاً ظاهرياً فإن مضمونها الساسي واضح

والحق أن هذا النوع من التناقض يجب البحث عن حقيقته لا في المطلق، بل في لسياسة. كان الجهم يتبنى قضية الموالي، وهؤلاء كانوا من المسلمين الحدود غير قادرين على ممارسة الشعائر الدينية كما أثربا إلى ذلك قبل، وهم بسبب ذلك غير مسؤولين، فهم من هذه الناحية في حالة اضطرار وبالتالي فلا تجوز مؤاخذتهم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فيما أسهم بشر، خلق الله لهم القدرة على الفعل والإرادة والاختيار، فهم مطالبون بتحسين وضعيتهم والعمل للخروج من حالة الاضطرار التي هم عليها. وأما الأمويون، وهم الطرف الآخر الذي يدخل ضمن المفكر فيه لدى جهم، فهم غير مصطرين، يعرفون الحرية والحلال وخرام. الخ وبالتالي فهم يفعلون ما يفعلون بالقدرة التي جعلها الله تحت تصرف إرادتهم واختيارهم، وإذن فهم محاسبون. وإذا شئتنا لتلخيص وجهة نظر جهم بن صفوان من هذه المطور قضا. هناك الفعل الصادر عن ضرورة موضوعية كالجهل بالشيء، وصاحبه في حكم «مجبور»، وهناك الفعل الصادر عن قدرة ومعرفة وصاحبه مختار ومسؤول.

هذه القراءة السياسية لأراء جهم في «الفعل» وأنواعه تركيها ونقلها منظرته في «الصفات» وما يلزم عنها من القول بـ «خلق القرآن». وقد كانت هذه النظرية موضوعاً لردود فعل حادة من طرف أهل السنة والأشاعرة لأسباب سياسية ومذهبية، لقد فهموها كما «يعهم» الخلفهم آراء حصصه. هذا في حين أن وضع هذه النظرية في السياق العام لتفكير جهم وفي إطار مشاعله السياسية والايديولوجية يزيل عنها ما يبرر وصفها بـ «التعطيل» وغيره من النموت الايديولوجية. كان جهم يقول: «لا يجوز أن يوصف الربّي تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبهاً، فمى كونه حياً خلقاً وأثبت كونه قديراً فخلقاً خالداً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالفسدة والفعل والخلق». وهذا القول يجب، في نظرنا، أن يفهم على ضوء قوله: «إن الله لا يجوز أن يوصف بشيء قبل خلقه»^(٤٥) وقوله: «لا يقال: إن الله لم يزل خلقاً بالأشياء قبل أن تكون»^(٤٦).

إن المسألة يجب أن نفهم إذن على ضوء معارضة جهم لايديولوجيا الخير الأموي. كان الأمويون يقولون، كما بينا قبل، إن الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه، قصاء وقديراً، أي أنه كان يعلم منذ الأزل أنهم سيخولون على الحكم، وعلم الله مساعد، فيكون الله هو الذي حتم عليهم أن يعاتلوا على الخلافة وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من الأعمال لأن ذلك كله قد جرى «سابق علمه». ولكي يرد جهم هذه الدعوى، ولكي يثبت للإمام الإحسان والمسؤولية، قال إنه لا يجوز أن يوصف الله بأنه مخلق الأشياء قبل وجودها، لأن ذلك يعصي إلى الخير

(٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧

(٤٦) الأشعري، ص للرجع، ج ١، ص ٣٣٨

وسقاط المسؤولية والحساب وبطبيعة الحال فلنا قلنا هذا بالنسبة لصفة «العلم» فيستحب أيضاً على الصمات الأخرى اللبثة لها، ولذلك قال جهم إن الله لا يوصف بما يوصف به الشر ولكي يعني الجانب الأيديولوجي السياسي في أطروحاته أحد يبررها ويلتمس لها السد داخل المعينة فقال: «لا يجوز أن يعلم [الله] الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق لخلق علمه من ما كان أم لم يكن؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يكن فقد تغير، لتغير محتوى ليس قديماً»^(٤٧) وواضح أنه يطلب الحجة لأطروحاته هنا من تنزيه الله من الجهل، في حاله ما إذا تغير معلومه ولم يتغير علمه، ومن النقص في حالة ما إذا تغير علمه تغير معومه إن تنزيه الله من الجهل والنقص يقتضي القول إنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه به وإنما يعلمه حين خلقه

وما أن التفكير المجرد يستند دائماً إلى نموذج «مشخص»، وما أن «المفكر فيه» هنا عبد جهم هم الأمويون، فإن إرجاع ذلك الاستدلال «المجرد» إلى نموذج «المشخص» يجعل المسألة واضحة تماماً، ويمكن التعبير عنها كما يلي. إذا كان الله يعلم ما سيعمله الأمويون قبل أن يخلقهم وقبل أن يعصبوا الحكم بالقوة فإننا سيكون أمام احتمالين: إما أن علمه سيبقى كما كان عندما هاجموا الكعبة مثلاً، وفي هذه الحالة إما أن نقول إن الله هو الذي أراد منهم ذلك قبل أن يفعلوه فيكون هو الذي حتمه عليهم، وهذا غير معقول ولا يجوز. وإما أن يكونوا قد فعلوا ما فعلوا من تلقاء أنفسهم وبمحض إرادتهم، وفي هذه الحالة نتساءل: هل علم الله هذا الذي فعلوه أم لا؟ فإذا علمه سيكون علماً مصافاً إلى علمه السابق، وهذا لا يجوز لأن علمه كامل لا يحتمل الإضافة، وأما إذا قلنا إنه لم يعلمه فإننا سيكون قد أضعنا إليه الجهل وإذن فالخس لمعقول، الذي لا يجر إلى تناقضات ومفانص مثل تلك، هو أن نقول إن الله خلق العالم في فيه الإنسان وأن الأمور تجري في العالم حسب مس وقوانين قدرها تقديرها، كحركة الفلك مثلاً. أما الإنسان فقد خلق له، أو فيه، قدرة بها يعمل وإرادة واختياراً، وأكثر من ذلك بين أنه بواسطة الرسل وعن طريق العقل مسيل الخير وسيل الشر والإنسان هو الذي يختار هذه أو تلك فيعمل هذا أو ذلك. ها، حين الفعل، يتدخل علم الله ليحكم بالحس أو بالقبح، بالثواب أو بالعقاب

وفي هذا الإطار أيضاً يجب أن نهم قوله وقول أساتذة الحمد من درهم بـ «خلق القرآن» القرآن كلام الله والكلام هو الإفصاح عن العلم وتعبيره. وإذا كان العلم محدثاً وجب أن يكون الكلام محدثاً أيضاً. وبالتالي فالقرآن مخلوق. أما إذا كان القرآن قديماً، وهو كلام الله، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى قدم علم الله وبالتالي إلى «العلم» وبالتالي إلى إسقاط المسؤولية. والقول بـ «خلق القرآن» و«محدث علم الله» معناه أن جميع ما يصوله يصرف عن الأفعال وإنما يصرف معناه إلى زمن الفعل إلى «أسباب السور» وهذا يصرف السح، كما يصرف ما يحكيه عن الأوقام الماضية أو الحاضرة التي تعطي أوامره، ثم يأتي بأوامر

(٤٧) الشهرستاني، نفس المرحع، ج ١، ص ٨٧

أخرى. وبكيفية عامة فالحوار والحوار في القرآن مجري مع مخلوقات تتغير أفعالها وتزول سلوكها، فكيف يمكن فهم ذلك إذا قلنا إنه قديم أزلي. هناك جانب آخر وهو أن في القرآن آيات تعيد «الحس» وأخرى تعيد الاختيار. وحسب نظرية جهنم يمكن القول. إن التي تعيد «الحس» تعيد عن تجليات للضرورة التي خلقها الله في الكون، وإن التي تعيد الاختيار تعيد عن مظاهر حرية الإرادة والقدرة التي خص الله بها الإنسان

وهكذا يمكن القول إنه بهذا النوع من «القراءة السياسية» لآراء التكميل الأوائل سنستطيع فهمها، بل تفهيمها أيضاً. إن خصوصهم، في عصرهم أو في العصر التالي له، لم يكونوا مستعدين لتفهمها، لأنهم كانوا خصوصاً سياسيين لهم أولئامهم، ولذلك لم يفهموا منها إلا ما يفهمه الخصم من آراء خصمه. أما نحن الذين نعتبر آراء هؤلاء وأولئك تراثاً لـ يجب أن نصنع خصوصيات الماضي جانباً وأن نحاول فهم رأي كل فريق بوصفه «صديق» بل «سليماً»، ولكن دون أن نعتبر آراءهم ملزمة لنا لا في هذه المسألة ولا في تلك. لقد بسوا آراءهم كي نجيب عن الأسئلة التي كانت مطروحة في عصرهم. وعليها لن نعمل نحن أيضاً الشيء نفسه، أن نحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها علينا عصرنا، سواء تلك التي تخص حاضرتنا ومستقبلنا أو تلك التي تتعلق بهم ماضينا والانتظام في تراثنا

- ٨ -

ومن خراسان ووضعيتها السياسية والاجتماعية في أواخر العصر الأموي، والتي كانت تنطق باسمها الأيديولوجيا التي نشرها أولئك الذين تصنفهم كتب المثل والنحل بـ «مراجعة الجبرية»، نعود إلى البصرة وإلى حلقة الحس البصري بالذات حيث كان النقاش في مسألة الكفر والإيمان يتحدد، لا بوضعية المسلمين الجدد كما في خراسان، بل بالضبط والإرهاب اللذين كانت تمارسهما «وهدية الخوارج» أصحاب الأيديولوجيا «النكمرية». يقول اليعقوبي كان وأصل بن عطاء «من مشايخ مجلس الحس البصري في زمان فتنة الأزارقة» - أنسوى فرق الخوارج وأكثرها نظراً، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام، على فرق. فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. ودعم هؤلاء أن أطفال المشركين مشركون ولذلك استحلوا قتل أطفال هالكهم وكل نسلهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم وكانت المصيبة من الخوارج [أصحاب زياد بن الأصم] يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما كانت الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال وزعمت النجاسات [أصحاب نجيعة بن عمار الحنفي] من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجمعت الأمة على تحريمها ككفر مشرك، وصاحب الذنوب الذي اعتكفت الأمة فيه حكم على استهداف أهل الفقه فيه وعقدوا مرتكب ما لا يعلم تحريمه، بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحاجة عليه. وكانت الاباضية من الخوارج [أصحاب عبد الله بن أبيص] يقولون إن مرتكب ما فيه الوعد مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده ككفر كفراً نعمة وليس بكفر كفر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، ولما نطق شر من الكفر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المروية من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبريته، وفقه لا يصح عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخاص معنى سلف الأمة من الصحابة وأعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأموار

وبحسب النفس عند ذلك في أصحاب الفسوف على الوجهة الخمسة التي ذكرنا خروج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتعددة ورغم أن الفلاس من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسوف منزلة بين منزلتي للكفر والإيمان فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من محله فاعتزل عند سارية من سواربي مسجد البصرة وانضم إليه قريبه في الصلاة [كذا] عمرو بن عبيد فقال الفلاس يومئذ فيها إنها اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعها من يومئذ معتزلة^(٤٨).

لقد أنشأ هذا النص على طوله لأنه يقدم لنا أكثر الروايات قريناً إلى الحقيقة والواقع، فيها متعدد، عن ظهور فرقة المعتزلة، من جهة ولأنه من جهة أخرى يقدم لنا الإطوار السيامي ولايديولوجي الذي ظهرت فيه فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة. وإذا كان الحسن البصري قد قلوب «الجبر» الأموي فتفريه قدرة الإنسان عن الفعل، وبالتالي مسؤوليته على ما يفعل، كما بينا قبل، فإنه في مسألة «مرتكب الكبيرة» كان يرى رأي جمهور أهل السنة، أي أنه فاسق ولكن صفه لا يخرج من كونه مؤمناً، ما دام يؤمن بالله وبكتبه ورسله. وبعبارة أخرى: مرتكب الكبيرة مؤمن عاص، إن شاء الله عاص له. وهذا الموقف ينطوي على رفض لوجهة نظر الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة كما رأينا، وعلى ادانة للأمويين إدانة «صحيحة». «مؤمن عاص إن شاء الله عاص له»، ولكنه ينطوي في ذات الوقت على نوع من التساهل في مسألة الوعد والوعيد. ذلك أنه إذا كان الله سيعصر للمؤمن العاصي معنى هذا أنه سيحلف وعيده، علماً بأن الله توعد مرتكبي الكبائر بالعقاب الشديد. ومثل ذلك يقال بالنسبة لوعده أصحاب الحسنة بالثواب. والتساهل في الوعد والوعيد يؤدي حتماً إلى تزكية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب. الخ. وهكذا يعود إلى وضعيته إما وإما إما إيديولوجية التكفير، وإما إيديولوجية الجبر وما يرتبط بها من القول باستثناء الخلفاء الأمويين من العقاب.

ولمخروج من هذا المنطق الصين الثاني الفقيه فال واصل بن عطاء بمنزلة ثالثة، بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، هي منزلة «الفاستق» الذي هو: لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً. ويشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: «وجه تسميته أنه قال إن الإيمان عبارة عن محصال خبر إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاستق لم يستجمع محصال الخبر وما استحق اسم المدح. فلا يسمى مؤمناً وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار عاصي فيها، إذ ليس في الأنقرة لا فرقان: مدين في الجنة ومدين في السمر. لكنه يخفف عنه المذاب وتكون حركته موقد حركة الكفرة^(٤٩)». معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتوب. وبالتالي فما دام في الدنيا حياً يروق من دون أن يتوب يحكمه حكم الكافر. وإذا عرفنا أن استراتيجية «القلبيين» الذين ينتمي إليهم واصل كانت ترمي من جهة ما ترمي إليه التأثير في الحكام الأمويين وممارسة الضغط السياسي / الديني عليهم أدركنا للمعنى السياسي لاشراط التوبة. إن التوبة هنا تعني تراجع

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨، والبعدي، الفرق بين الفرق، ص ٩٧ - ٩٨.

(٤٩) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨.

لأمويين عن سياستهم وسلوك سياسة الثوري والمساواة... الخ التي ملأها بها الصوريون
بمعارة أخرى لقد جعل واصل بن عطاء شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء
الذي يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً، وهذا ما سنبيته بعد قليل

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت
إنما يستند من خلال الموقف المتخذ من الماضي، والمقصود هنا الصراع بين علي ومعاوية،
فبعد كان علي واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع بسبب وتكامل مع
قوله به والمثيرة بين الثورين وذلك ما فعل، بدلاً من تخطئه معاوية وأصحابه بالبداهة أو عي
وأصحابه بالبداهة، وبدلاً من القول بـ «الارجاء» الذي يقضي بتعليق الحكم وتمييز أسامة
إلى الله، الشيء الذي يطلو على تأكيد صهي للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل في
الفرق بين أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما غلط، لا صيغ، وكذلك قوله في عثمان وماتليه
وحاديه قال إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعبين فاسق لا محالة، لكن لا بمهية.
ومعنى ذلك أن ملاسبات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة
والزبير ثم بين علي ومعاوية ملاسبات معقدة، يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من
الصواب فيها خصوصاً والروايات متناقضة الخ، ولكن الواقع لا يرتفع، لقد تقاتل
هؤلاء وتسيبوا في قتل المسلمين، فالخطأ ثابت إذن، وبما أنه لا يمكن تحديد المخطئ بعينه فمن
الطرفين معاً سيبقى محل شبهة ومهمة. والنتيجة المترتبة على هذا «إن أقل درجات الفريقين إلا
تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعبين»^(٥٠) وواضح أن من بين ما يدخل في «الشهادة» رواية
الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وعيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساساً
ويقولون بأسبقية «العقل» على «النقل».

وكما «تكلم» واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة» من منظور إثبات المسؤولية
فعل الشيء نفسه في مسألة «القدر» سالكاً مسلك ربيعة معبد الجهمي وغيلان البدمشقي
وأستاذة الحسن البصري ويلخص الشهري رأي في هذه المسألة كما يلي: كان واصل بن
عطاء يقول: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يربط من العباد
خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه فالعدل هو الضام للخير والشر والإيمان والكفر وبطاعة
ويعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك ويستحيل أن يخاطب الله - المبد
بـ «افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة
[«المقلبة المنطق»] واشتدل بآيات على حدة الكلمات»^(٥١). وكما «تكلم» واصل في «الصدر» صد
امديولوجيا الخبر الأموي «تكلم» كذلك في «الصفات» في الإطار نفسه والمهدف ذاته قال إن
الله لا يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف الشر، على نحو ما رأينا عند
الجهم من صفوان، ومعنى «الصفات» وهي تقول كلها إلى صفة «العلم» من مقتضيات القول
بحرية الإرادة والثواب والعقاب كما رأينا عند جهم كذلك وهذا ما سيعطى عليه فيما بعد

(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٧.

مصطلح «التوحيد والعدل» التوحيد معناه تربية الله من الصفات التي تطلق على الشر والعدل معناه هي الظلم عنه وإثبات القدره على الفعل والإرادة والاحتياط والمسؤولية للإنسان

ولم يقتصر نشاط واصل بن عطاء على مواجهة الحبر الأموي والإرجاء السامي الذي خدم قضيتهم، بل إنه واجه أيضاً ميتولوجيا الإمامة فقال مالتشوري ورد على القائلين بـ «لوصبه» و«النداء» مؤكداً حول هذه المسألة الأحياء أن السجح إنما يكون في الأحكام ولا يكون في الأحبار كما تجد للرد على الثوبية والزنادقة والفرق الموصيه الأخرى فاسطر أصحابه وأنف في الرد عليهم كتاباً بعنوان الألف مسألة في الرد على المانوية، ويبدو أنه كان كتاباً ضخماً إذ كان الجزء الأول منه يشتمل على «بف وثلاثين مسألة»^(٥٢)

وهكذا يرى أن واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد تكلم سياسياً في جميع القضايا الدينية التي أثبتت في عصره وحشد فيها وجهة نظر خاصة، تنزع عنها أراء فرعية في قضايا فرعية. ووجهات النظر التي حثها واصل في القضايا الأساسية التي ذكرها هي التي سيطلق عليها فيما بعد اسم «أصول المعتزلة»، وهي خمسة التوحيد (= التوحيد، هي الصفات) والعدل (= الله لا يظلم، لا يجر أحداً بفعل شيء ثم يعاقبه عليه) والمصلحة بين المنزلتين (مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، هو في حكم الكافر ما لم يتب. وهذه المسألة تسمى أيضاً. الأسياء والأحكام) والوعود والوعيد (الله يبعد وعده بالشواب ووعده بالعقاب ضرورة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد التزم بهذا المبدأ جميع رجال حركة التنوير التي تحدثت عنها، قولاً وفعلًا ولكن بصورة عقلانية، كما سنرى في الفقرة التالية

- ٩ -

لم تكن الشخصيات العلمية السياسية التي تحدثنا عنها رجال فكر وحسب، بل كانوا أيضاً دعاة «مركبيين» يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع الأوساط بما في ذلك بلاط الأمويين نفسه، حتى إذا بشوا لو أحسوا بأن السلطة تصير لهم شراً التحفوا بصعوف لثائرين - من غير الخوارج - وافهم لواء المطالبة بالمعدل والتسوية. إن مصادر عديدة تعيد أن القدره من أهل الشام والفرافق كانوا يهاجمون سياسة بني أمية ويجهرون بمأساتها جهرًا، متهمين لهم بالظلم والعدوان والصرف في أموال المسلمين حسب هواهم، وأنهم كانوا يلهثون سحقاً موتهم ويسعون إلى ذلك ما استطاعوا إليه سبيلاً، حيناً يؤمر الناس عليهم، وحيناً يؤيدون خصومهم، وحيناً يترهبون بهم فلما أمكنهم الفرصة شاركوا مع الثائرين»^(٥٣)

(٥٢) ابن الرضوي، الفية والأمل، وابن القيم، الفهرست.

(٥٣) صطرون، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٥٠

بالفعل، التحق كثير من رجال حركة التنوير هذه بالتأثيرين في دماهم. وإذا كان الرعيل الأول منهم لم يتمكنوا من تغيير الوضع، إذ تمكن الأمويون منهم ومن الثورات التي انحصروا بها، فلمد استطاع الخليل الثاني منهم أن يصمموا إليهم أميراً أموياً هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك (= يزيد الثالث) فتحالفا معه على عزل ابن عمه الوليد بن يزيد الذي كان مسنهماً، فتمكن من ذلك وولي الخلافة سنة ١٢٦هـ. وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه من الأصول الخمسة^(٥٢)، كما استطاع هؤلاء أن يخترقوا الطرق القبلية احتراقاً، فاعصت مذهبهم بطون من القبائل الربعية واليهانية والشامية التي كانت ساحطه على الخلفاء الأمويين لتأخرين الذين كانوا قد أبعدوها عن السلطة محاملة للقيسية. كما نعلل رجل حركة التنوير هذه في صفوف موالي القبائل الشامية وبين أهل «الزرة» و«دارياء» من عوطة دمشق^(٥٣).

وقد لنا خطبة يزيد بن الوليد حين ولي الخلافة على نوع المضايقات التي كانت مطروحة. فلقد قدم في خطبته تلك تعهدات تخص المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا شك أنها كانت تلبية لمطالب الناس في ذلك الوقت، وبالتالي يمكن النظر إليها كـ «برنامج سياسي واجتماعي لحركة التنوير في ذلك الوقت». قال يزيد بن الوليد في خطبته «أيها الناس، والله بخرجت أشراً ولا طراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك ولكني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وسنة فيه (ص) لما عصمت معالم الهدى وأطعن، نور أعمل القسوى وظهر الحبار العبد (الوليد بن يزيد) المستحل لكل حرمة الراكب لكل بدعة والله لا يس عني في السب وكفني في الحسب أيها الناس ان لكم علي أن لا أصعب حجراً على حجر، ولا تب على لبن، ولا أكرى نيراً [أحره] ولا أكثر مالاً ولا أعطي روجاً ولا ولداً، ولا أنقله من بلدة إلى بلدة حتى أسق طر ذلك البلد وعصاه أمه بما يحبهم، فإن فضل بقية إلى البلد الذي يليه من هو أخرج إليه (= على خلاف ما كان عليه الأمر من قبل إذ كانت الأموال تفضل من الأطراف إلى المركز) ولا أجركم في معونكم (= لا يفهم مجدين في الأصابع البعيدة كمنعير هناك) فافنكم والله أميكم، ولا أغلق بابي دونكم فبأكل قوتكم صميمكم، ولا أحمل على أهل جريكم ما يحلبهم به من بلادكم ونطع به سبهم، وإن لكم أعطيتكم حدي في كل سنة وأزركم في كل شهر [كتب الأعطيات، الأجور، والأوراق المؤونة، تنأخر من مواجدها] حتى تستدر العشرة بين المسلمين ويكون انصاهم كاندانكم فإن أنا وفيت لكم بما لفت فطيتكم المسح والطاعة وحس المؤونة، وإن لم أف لكم فلكم أن تطعموا، إلا أن تستيؤوا، فإن أنا لفت فلتكم مني. فإن علمتم أحداً من يعرف بالفلاح يعطيتكم من نمسه مثل الذي أعطيتكم فأنتم أن تبايعوه فأننا أول من يبايعه ويدخل في طاعته»^(٥٤) وكتب يزيد بن الوليد أسناناً إلى الخازن بن سريج جاء فيه «أما بعد، فإننا غضبنا لله أن عطلت حدوده وبلغ مبله كل مبلغ وسفكت الدماء بغير حيلة، وأعبدت الأموال بغير حيلة، فأردنا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله عز وجل وسنة فيه (ص)، ولا قوة إلا بالله فقد أوصيناك من ذات أنفسنا فقبل نعماً ومن معك، فليهم إصواننا وأصواننا»^(٥٥) وكان الخازن بن سريج من التأثيرين المتأثرين بحركة التنوير كما ذكرنا. ومن سوء حظ هذه الحركة أن عهد يزيد

(٥٢) السجدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٤٢

(٥٥) عطوان، من المرجع، ص ٤٧

(٥٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٢٥٥

(٥٧) من المرجع، ج ٤، ص ٢٧٠

الثالث هذا لم يدم سوى مدة قصيرة إذ توفي بعد مدة أشهر فقط من ولايته وقد دخلت الدولة الأموية بعده في مرحلة الاحتضار^(٥٨)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء المدعومة / المعتزلة لم يقتصرُوا في نشاطهم التنويري على محاولة التأثير في السلاطن الأموي وفي رجال الفسائل وحدهم، بل إنهم كانوا يرسلون الدعاة إلى الأقطار البعيدة للتشجيع بأرائهم ولإعداد له الثورة. من ذلك ما تذكره مصادرنا من أن واصل بن عطاء كان قد بعث أربعة من الدعاة إلى أطراف الإمبراطورية الإسلامية في عهده: إلى خراسان وأرمينيا واليمن والمغرب وقد تمكن مبعوثه إلى المغرب واسمه عبد الله بن الحارث من نشر الاعتزال في شمال البلاد من طنجة إلى ولبلي إلى ناهرت بالجزائر. وتقول بعض المصادر إن عبد الحميد الأوربي الذي أدى أدرس بن عبد الله الحسني مؤسس الدولة الأدرسية بالمغرب كان معتزلاً، مما يدل دلالة قوية على أن الحركة التنويرية الاعتزالية التي اعتنقتها جماعات قوية من الزيدية وأهلهم بناتها في شمال المغرب هي التي مهدت للدولة الأدرسية. والعلاقة بين الزيدية والحسينيين علاقة متينة كما أشرنا إلى ذلك قبل. أضف إلى ذلك تأثير المذهب الإباضي بشمال أفريقيا بوجهة نظر المعتزلة في مجمل المسائل العقائدية^(٥٩)، مما يدل على مدى انتشار الفكر المعتزلي في شمال أفريقيا في أواخر الدولة الأموية ولوائل الدولة العباسية

ولم يكن انتشار الاعتزال بين الربر من طنجة إلى ناهرت راجعاً إلى مجرد الاقتناع بوجهة نظر معينة في المسائل العقائدية، فلو كان الربر كذلك غير معربين ولم يكن من الممكن أن يتشر الاعتزال بينهم إلا إذا لبس لباساً سياسياً واضحاً ومباشراً. ومن هنا يبدو أن الحركة التنويرية الاعتزالية كانت حركة سياسية معارضة بالدرجة الأولى، خصوصاً في الأطراف. يؤكد هذا تعاون أصحاب واصل مع الخارجيين من الزيدية في خراسان. لقد خرج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن (بن الحسن بن علي بن أبي طالب) في خراسان بتأييد ومناصرة من جانب عثمان الطويل مبعوث واصل بن عطاء إلى تلك المناطق^(٦٠). وليس من الصدفة في شيء أن يخرج إبراهيم بن عبد الله هذا في خراسان حيث كان يعمل مبعوث واصل، ثم يلجأ أدرس بن عبد الله بن الحسن (أخوه) إلى المغرب حيث كان أتباع واصل منتشرين كما ذكرنا، بل لا بد أن يكون ذلك بتدبير واتفاق مع قيادة الحركة في البصرة.

وأخيراً وليس آخراً، لا بد من الإشارة إلى علاقة المعتزلة هؤلاء بالدعوة العباسية بها. وفي هذا المجال يبرر اسم عمرو بن عبيد صديق واصل بن عطاء، وقد كان مقره هو الآخر بالبصرة وكان متصل من هناك بالقبائل البعيدة وشهر مآعمال الولاء الأمويين وظلمهم يحكى

(٥٨) ملبوء في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضرة الإسلامية (القلعة دار النهضة

المصرية، ١٩٦٥)، ص ١٩٦.

(٥٩) ص للرجع، ص ١٩٦.

(٦٠) الأصمعي، مقاتل الطالبين، ص ٢٤٤.

عنه أنه مر ذات يوم بالوادي يقطع مد سارق فقال قوله المشهورة «سارق السريرة يقطع سارق العلانية» وكان ممن شجع يرد بن الوليد على الثورة. وعندما توفي ربط علاقات بالدعاة العباسيين، وكانت له صداقة منية مع أبي جعفر المنصور، قبل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها. وقد حاول هذا الأخير استمالة عمرو بن عبيد واسلحائه بجهاز الدولة، فرفض. وفي هذه الصدد يروي أن عمرو بن عبد وعظ أبا جعفر المنصور، وهو حليبه، واشتد عبه فقال له المنصور «وما أصبح، قد قلبك ذلك خاتمي في يدك، فقال وأصبحك فاكمني قال عمرو ادعنا بعدت تح نك أنيسا بموتك يديك ألف مظلمه أردد منها شيئاً علم أنك صادق»، وفي رواية أخرى قال به المنصور. «أعني بأصحبك يا أبا عبيد» فأجابه «ارفع علم الحق بسبك لعله»^(٦١) وقد توفي عمرو بن عبيد زمن أبي جعفر المنصور سنة ١٤٤هـ وكان مولى لبني تميم.

من كل ما تقدم يستبين الدور الهام الذي قام به أولئك الرجال الذين تصنعهم كتب ابن خلدون تحت أسماء «الفدرية» و«الجهمية» و«المعتزلة» في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاموا بديولوجيا الجبر وديولوجيا التكبير وديولوجيا الإمامة والتيارات الخنوية والعبودية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انقلاب جنسي خاص بها، أي مفكرون متورون يحملون مشروعها ويثرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هذه هم المهدون الحقيقيون للثورة العباسية. لقد عملوا على احتراق القبيلة باستقطاب الناس في فرق وأحزاب وراء أطروحات تباهى أطروحات الخبر والتكبير ونشر بالشورى والمسألة. الملح، هشروا بذلك ديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والجرأة.

وكما هو شأن الانطيسيا في تاريخ الثورات علم نكس القيادة السياسية في الثورة العباسية في يد هؤلاء، بل كانت لهم انقياد الفكرية، أو على الأقل كانت مساهمتهم فيها واسعة وعميقة. وهكذا وإذا جردنا المعتزلة في العصر العباسي ذوي شأن في المجتمع ولدولة فإن ذلك لم يأت صدفة، وإنما كان استمراراً لحضورهم، ذلك الحضور البارز في عصر الإعداد للثورة.

(٦١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٩٩، والمحمدي، صروج الذهب ومعاذن الجواهر،

ج ٢، ص ٢١٢

الفصل العاشر

الأيديولوجيا السلطانية

وفقه السياسة

- ١ -

مع قيام الدولة العباسية حدثت تطورات هامة على مختلف الأصعدة فبررت معطيات جديدة ستضمها قمعاً إذا نحن احتفظنا بمهارنا المفاهيمي الذي وظفناه في العصور الماضية كما هو، بدون تعديل أو تطوير. إن استيعاب المعطيات المحدثة الاجتماعية منها والسياسية والفكرية التي ظهرت مع قيام الدولة العباسية يتطلب منا ليس فقط إعطاء مضامين جديدة لعناصر جهازنا المفاهيمي الذي اعتمدناه حتى الآن بل يعرض علينا، أكثر من ذلك، إدخال مفاهيم جديدة في هذا الجهاز، مفاهيم تكمله وتحميه الفترة على استيعاب ما أقررت التطورات التي رافقت الثورة العباسية أو ظهرت بعدها، بالصورة التي نجمل حديثنا عن محددات العقل السياسي العربي وتجلياته يعكس التطور الذي حصل. من أجل هذا سنخصص هذه الفقرة لإعادة بناء جهازنا المفاهيمي وشرح مضمون العناصر المحدثة التي سنضيفها إليه.

إن أول مفهوم يعرض نفسه علينا الآن ونحن نحدد الثورة العباسية ودولتها هو مفهوم «الكتلة التاريخية». ذلك أننا مسرّك حطاً كبيراً إذا نحن نظرنا إلى الثورة العباسية من زاوية أنها «ثورة العرب ضد السيادة العربية»، أو انخرطنا في هذا النوع من النظر إلى الأمور سألرد على هذه الدعوى مدعوى مضادة تبرز دور «العرب» في قيادة الثورة وفي مجلس نقائنها وفي حركتها. لؤكد بذلك طابعها العربي، أو على الأقل نضعف من المسالعات التي ندعي دور «عرب فيها». إن الزوج: فارس / عرب أو عرب / عجم لا يشوعب ولا يشطيع أن يسرع كليه الثورة العباسية. إن مفهوم «الكتلة التاريخية» هو، في نظراً، وحده الصادر عن

(١) انظر عرجاً لهذا النوع من الآراء في تفسير الثورة العباسية في حبيب عطوان، الدعوة العباسية مبادئ وأساليب (عجلان: مكتبة المحصب، [د.مد.])، الفصل الأخير.

التعبير عن القوى التي فطمت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وفيهم دولة العباسيين. و«الكتلة التاريخية» لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحطم للقوى الفكرية المختلفة (الابديولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن العكس يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير عرب، مول، رعاء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حريمون، بحار، صمغاء الناس، أعيانهم الح والتجعت مع هذه القوى كل الابديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الامامة (العلوية والعباسية) حركة التوير، فقهاء... إلخ

هكذا تحقق في هذه «الكتلة التاريخية» ومن خلالها ذلك التوافق الضروري، ليس فقط بين «القبيلة» و«العقيدة» و«السياسة» بل أيضاً، وهذا ما كان يتطلبه الوضع يومئذ، بين العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات. ف«القبيلة» لم تعد تعني النهاية أو المصيرية وحدهما ولا العرب أو المعجم، أحدهما ضد الآخر، بل لقد أصبحا مضمونها يتحدد به «الآخر». الدولة الأموية. إن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والمعجم، من الفقهاء والأعيان كانت تشكل، موضوعياً ودنياً، «القبيلة» المناهضة للأمويين. وكذلك الشأن بالنسبة لـ «العقيدة» إذ لم تعد تعني مجرد التوزيع «العادل» للهيء والعطاء بإشراك الحد من الموالهي فيها، بل باتت تعني أيضاً إسقاط الحرية على كل من أسلم من المعجم والعمل بما كان جارياً من قبل بالنسبة للعرب الذين امتلكوا «أراضي الخراج» أي أعيانهم من عرببة الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العشر. وهكذا أصبحت «العقيدة» تعني «المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية وثقلاتها». ومثل ذلك يقال على مستوى «العقيدة» لقد جمع العباسيون في شعارهم الرئيسي، شعار الدعوة لـ «الرضا من آل محمد» بين المضمون السياسي العملي لميثولوجيا الامامة، وهو حصر الخلافة في «آل محمد»، وبين المضمون السياسي للشرعية القرشية (الأئمة من قريش) والمضمون الديني السياسي لـ «الشورى» باعتبار أن «الرضا» معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلى توظيف العباسيين لشعار «العمل بالكتاب والسنة» الذي أبعد عنهم كل شبهة وجدد إليهم رجال الدين من كل فرقة. وعندما انتصرت الثورة وأقيمت دولتها كان لا بد من أن تظهر الحاجة إلى ترتيب جديد لهذه القوى المتعددة المكونة لتلك «الكتلة التاريخية» ولكي تسير طبيعة الحاجة إلى ترتيب جديد نذكر بما كان عليه أمر الدولة والمجتمع قبل قيام الثورة العباسية

سبق أن بينا كيف أن مجتمع دولة الدعوة للحمدية زمن الخلفاء الراشدين كان يتألف من مرتين فقط: كان الأمراء والعلماء فريقاً، والجند والرعية فريقاً آخر، ولا شيء عبر هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة. وعندما قامت دولة «السياسة» مع معاوية أصبح الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر (في القمة) وأصبح الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر (في

القاعدة) وقد تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه قيام انقسام عمودي لمصر المجتمع يجعل من الأمراء والجنود أي المجتمع السياسي كما كان يومئذ (= الدولة) فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني (= القوى المعارضة) فريقاً آخر. ولاندلاع الثورة العباسية وبشكل الكتلة التاريخية التي نتحدث عنها صارت كل القوى التي تقع خارج الدولة الأموية كجهد سياسي وعسكري تشكل «فريقاً واحداً» قوامه العناصر التالية: الأمراء (الإمام وأهل بيته) والعلماء والجنود والرعية. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها صار الوضع الجديد يحرص ترتيب هذه العناصر بالصورة التي تجعل من القوى المعارضة دولة، وهذا سينحكم مطلق لدولة على معنى الثورة كما هو الشأن دائماً في مثل هذه الحال. وواضح أن هذا الوضع المحدد الذي أفردته الثورة وحسب من جوف كتلتها التاريخية لا يمكن أن يتوحد مفهوم «العيلة» بمفرده وبالشكل الذي وظفناه به من قبل. إنه لا بد إذن من إعادة بناء هذا المفهوم

ولواقع أن العصر العباسي والعصور التالية له لا يمكن وصفها، بالمعنى العلمي لكلمة وصف (كما تستخدم في اللسانيات أو في الفيزياء مثلاً)، بتوظيف المحددات الثلاثة (القبيلة، الغيبة، العقيدة) كما تعاملنا معها في اللحظات الثلاث السابقة من تاريخ تطور المجتمع والدولة في الإسلام. إن المعطيات التاريخية الجديدة التي ستبرز ابتداءً من أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث) تفرس علينا التمييز بين دولة «المركز» (الدولة التي تتخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة) ودولة «الأطراف» سواء تلك التي تبقى مستقلة في هذه الجهة أو تلك من المحيط أو تلك التي تطورت داخل الخلافة لتصبح دولة داخل الدولة المركزية

إن التمييز هنا بين «دولة المركز» و«دولة الأطراف» غير ضروري وإجرائي ذلك لأنه مع قيام الدولة العباسية برز نموذج جديد للدولة في الإسلام، يختلف من كثير من الوجوه عن النموذج الذي كان معروفاً إلى ذلك الوقت، وهو نموذج الدولة الأموية ودولة الخلفاء الراشدين «النموذج الأموي» يتأسس كيان الدولة فيه على ممارسة نوع من السياسة في «القبيلة» و«الغيبة» و«العقيدة» كيفية مباشرة: المجالدة أو شرعية الأقوى، الشرعية القرشية على مستوى «القبيلة» والمعطاء السياسي على مستوى «الغيبة»، مع نوع ما من «تعمالي» بالسياسة، أو التوظيف الأيديولوجي المباشر للدين على مستوى «العقيدة» أما «النموذج العباسي» يتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنظمها بيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أما البنية العميقة فتبقى دائماً محكومة بالمحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغيبة» و«العقيدة»، التي تتناوب على «التعديد النهائي» حسب الظروف. وأما البنية السطحية فيتطلب وضعها ادخال مفهوميين جديدين آخرين إلى جهازي المفاهيمي هما مفهوم «الخاصة»، ومفهوم «العامة» وهما مفهومان إجرائيان لا غنى لنا عن توظيفهما إذا نحن أردنا التمييز عن جملة التطورات التي حصلت والتي سيكون لها دور هام في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوينه وثيق تحليله ومرجعياته.

ليس ثمة شك في أن لفظي «خاصة» و«عامة» قد استعملوا قبل العصر العباسي للدلالة

على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين ولكن دلالة هذين اللفظين كانت، في الغالب، لا تحاور حدود المعنى اللغوي ولم يصح اللفظان مصطلحين سياسيين اجتماعيين يحملان قوة المصطلح، أو المفهوم، إلا في أوائل العصر العباسي. ففي هذا العصر أصبح اللفظان يدلان ليس فقط على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، بل أيضاً على منزلتين اجتماعيتين، لكل منهما سلطته وتعاليمه الاجتماعية والمكرية الخاصة، وتدخلان، كلًا على حدة، وعبر قنوات مجتمعه، في علاقة مع مرحلة قمة الهرم الاجتماعي الخليفة (أو «الأمير» بكيفية عامة المستطاب لوائي) وقد برز المفهومان على صعيد الخطاب السياسي كما على صعيد الواقع الاجتماعي الجديد الذي ظهر مع قيام دولة «الثورة»، ليعبر عن تطور جديد لم يكن يصرح به من قبل كـ «واقع» مكتشف على سطح المجتمع، واقع أن الهرم الاجتماعي أصبحت تنموه، بنية جديدة تشكل «الخاصة» و «العامة» إلى جانب «الأمير» عناصرها الرئيسية، فكان لا بد من هذين «المصطلحين» لتسمية الأشياء بأسمائها وإزالة الناس مسارهم. ومسألة برز الناس مسارهم في المصور القديمة والوسطى كانت من مظاهر «العدل» بل هي «العدل» نفسه على الصعيد السياسي / الاجتماعي

لقد كانت هناك مع انتصار الثورة العباسية ثلاث منازل وأصحة ومتباينة. مرحلة الخليفة، منزلة الأمراء من أهل بيته والوزراء وكبار أهل دولته من العلماء والفقهاء ورؤساء القبائل وكبار التجار، هؤلاء يشكلون «الخاصة» بأن بعد ذلك بقية الناس وهم «العامة». أما الصنف الرابع من الناس وهم «الجند» فرؤساؤهم منزلهم منزلة الخاصة وعامة العسكر منزلهم منزلة العامة. كانت هناك إذن ثلاث منازل هي عبارة عن مراتب اجتماعية / سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (= منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم. وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات، الثابتة في إطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي. ونحن نضرب بأنها «سطحية»، لا بالمعنى الوصفي للكلمة، بل بمعنى أنها المعطى المباشر الذي يحكي وراءه معطى آخر غير مباشر هو ما ندعوه «البنية العميقة» للمجتمع التي إليها ينتمي «الاشعور السياسي»، في مثل هذه الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة «لقبيلة»، «لمدينة»، «العقيدة».

ويذا نحن نظرنا إلى هذا التصنيف من زاوية علاقة «المفهوم» بالمعطى الواقعي السدي يصرح به، أمكن القول إن رواج المروج خاصة / عامة كأداة للتصنيف في العصر العباسي بعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي من علاقة الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه الحال في مجتمع «القبيلة». فلك أن العلاقات في مجتمع «القبيلة» تنحرج على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى الفخذ، إلى العشرة... وكل دائرة من هذه الدوائر تشبه «الخيمة» في بنيتها. هناك العمود الذي يرفع الخيمة في الوسط وهو يقوم ف وجود، وهناك الأوتاد التي غمسك الخيمة من الأطراف فتحفظها من تأثير «الخارج» كالرياح والأمطار... الخ، ثم هناك «المتاع» الذي تحويه الخيمة. للعمود في منزلة شيخ «القبيلة»

، لأوباد في منزله عرساتها وفتاتها و «الخاع» في منزله أفرادها وممتلكاتها، وهذه المنازل تقع كلها على مستوى واحد، والتميز يرجع إلى المهمة والمسؤولية وليس إلى الموقع إحد لس هناك في جميع «العيلة» خاصة وعامة، هناك فقط شح العيلة وفرسانها وهم أبناؤها.

بدأ مجتمع «العيلة» العربية يتصدع مع ظهور الإسلام فهدد المرحلة المكية من الدعوة محمدية بدأ مكون هرم اجتماعي جديد، على قمة النبي (ص) عبط به «الصحابة» وهم شبه «الخاصة» ولكنهم لم يكونوا «خاصة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لأن هذا المعنى إلى يتحدد عن طريق التعامل الروحي مع «العامة» والصحابة لم يكونوا «خاصة» في مقابل «العامة» وإنما كانوا «صحابة» لأنهم لأوائل المسلمين كان لهم دور في خدمة الإسلام أكثر من غيرهم وبقي هذا المصطلح يعبر عن واقع اجتماعي سياسي ديني. «الصحابة» على عهد الخلفاء الراشدين كانوا هم «أهل السابقة والصحية» و«أهل الحل والعقد» و«أهل العلم بالدين»، فكانوا جماعة تقع فوق مجتمع «القبيلة» لا تخضع لتبعياتها ولا للاعتبارات التي يقوم عليها التمايز والراتب داخلها كانوا من قبائل مختلفة، وعن لا قبيلة له ومع أن «القبيلة» كانت حاضرة بشكل أو بآخر في حياة المجتمع وتظل برأسها عندما تحدث مناسبة ترقطها أو تستمرها فإن أساس التصنيف الرسمي في مجتمع دولة المدينة كان يتحدد بتصنيفات القبلية (مهاجرون، أنصار، السابقون الأولون، أهل النورى الخ)، ومن هنا كان «لأمرأ والعلماء» فريقاً واحداً اما مع قيام الدولة الأموية فقد انفصل الأمرء عن العلماء وأصبح الأمرء والحمد (المكون من قبائل محددة) فريقاً يتجسم فيه المجتمع السياسي لدولة وكان الخليفة الأموي يحتل مكان شيخ العيلة، وكانت خاصته تتكون أساساً من شيوخ القبائل صاحبة الدولة وبالتالي فهي «أهل الخليفة» وهي تتحدد بالقرب منه والقرابة معه وليس بالتقابل مع «العامة» إذ لم يكن كل من يقع خارج تلك الخاصة محسوباً من «العامة»

إن برور «الخاصة» كثرة متبصرة يفتضي وجود «عامة» كقطاع مريض من المجتمع يضم، على العموم، كل من يعيش على حبل مجارسه، خاصة الأعمال المهمة من فلاحه وحرف وغيرها وهذا لا يقوم، في العادة، إلا في مجتمع «المدينة» (= في مقابل القبيلة)، وقد بدأت «العامة» تبرز كمنزلة اجتماعية مع ظهور الموالى في الأمصار، في دمشق والكوفة والبصرة خاصة، كثرة اجتماعية أحدثت تكتسب ورناً، وأيضاً مع ظهور التصنيف إلى «أهل القبائل» و«أهل القرى» في فارس وخراسان. ومع قيام الفرق والأحزاب وانتشار أيدولوجيا السوير. ومع تعمق النطقيات السرية العباسية وغيرها في صفوف أصحاب الحرف بدأت عملية «لغز» على التصنيفات العيلة كجزء من عملية الثورة ذاتها، الشيء الذي أدى بعد قيام الدولة الخمدنة واعتمادها نوعاً من «المشاركة» على الصعيد الإداري (وزراء، ولاء، من العرب وغير العرب) والعسكري (فرق متعددة من قوميات مختلفة: خراسانية، عربية، تركية...) (الاقتصادي) إسقاط الحرية على العجم المسلمين، إشراك الموالى في العطاء... أدى هذا السور من المشاركة إلى تطور «طقه» الخاصة كمنزلة اجتماعية يتظم العلاقات بين أعضائها

ذلك المبدأ الذي أصبح يتحكم في عملية «إزالة الناس منازلهم»، المبدأ الذي تعبر عنه هذه العبارة الشهيرة: «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» الشيء الذي يعني على الوجه الآخر من «العملة» أن العامي من كل قوم نسيب العلمي من كل قوم. وهكذا أصبح الرابطة الاجتماعية تقوم على شكل جديد من «النسب» هو الانتقال إلى «الشريف من القوم»، أو إلى العلمي... وهكذا أيضاً أصبح للجمع هرمي الشكل ويألف من مارل ثلاث: الخليفة في القمة، الخاصة في الوسط، العامة في القاعدة

والسؤال الذي يفرص نفسه الآن، بعد أن أغنيانا جهازنا المفاهيمي بملئين الروحانيين: بنية سطحية وبنية عميقة من جهة وخاصة وعامة من جهة أخرى، هو التالي: ما هي الآثار الجديدة التي يمتدحها أمنا هذان الزوجان من المفاهيم على صعيد البحث في موضوع العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته؟ والجواب أن هناك معطيات أربعة جديدة نعرض نفسها علينا الآن كموضوعات للتفكير والبحث بفضل المفاهيم المذكورة: كيف يتمير الخليفة كمترلة فوق مترلة «الخاصة»؟ ما دور «الخاصة» كمترلة بين المترلتين: الخليفة من جهة و«العامة» من جهة أخرى؟ كيف يتحدد وضع «العامة» داخل تحايلها هي نفسها من جهة وداخل أيديولوجيات «الخاصة» من جهة أخرى؟ وأخيراً كيف تتحدد العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة خصوصاً في فترات الصراع والتمرد والثورة؟

أربعة أسئلة، لا بل أربعة ميادين للبحث لا ندعي أننا سرففها حظها من الدراسة، فهذا ما يتطلب حجماً لم يعد يتسع له الكتاب. وإذا فكل ما نطمح إليه في هذا الفصل هو أن نتمكن من تحديد أدق هذه الأسئلة من خلال رصد عام لاهتمامها الأساسية وتقديم بعض السياج عنها. لنبدأ إذن، بالسؤال الأول.

= ٢ =

كان الخليفة زمن الراشدين وفي العصر الأموي يعتبر مجرد عضو في «الخاصة»، أهمي فيها كان يقوم مقامها. هي عهد الخلفاء الراشدين كان الخليفة واحداً من «الصحابية» يميز بـ «البيعة» بعد مشاورة، وكان وضعه يتحدد بقول أبي بكر في أول خطبة له بعد مبايعته، وهو يحطّب الصحابة. «أما الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسب فاصبري، وإن أسأت فمرسوي...»^(١). وفي عهد بني أمية كان «وضع» الخليفة لا يختلف في جوهره عن «وضع» شيخ القبيلة، يحظى باحترام الناس ولكن دون أن يظهر بمظهر من مظاهر التصديس يستعمل الخاص والعام ويسمع من الكلام أعنفه لجة من «الأعرابي» ومن «سيد القوم» سواء بسواء ولم يكن يتميز عن الشيوخ الآخرين إلا بـ «الحسكة» وهي تعني هنا اتقان ممارسة السياسة في كل من «القبيلة» و «العنيمه» و «العقيدة». وقد عبر معلوية عن ذلك بقوله في خطبته ببلدية.

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت). دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ج ٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

«إن لم يجدوا غيركم فليخبركم ولايتهم»^(٣). ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يلقبون بالقلب فحمة مثل «حليفة الله» و«إمام الهدى»... الخ فإنهم لم يجعلوا منها جزءاً من وضعهم «القانوني»، لا على مستوى «القبيلة» ولا على مستوى «العقيدة». والقلب ما كان الشعراء هم الذين يجعلونها عليهم. وكان ذلك جزءاً من ممارسة السياسة في «العقيدة».

أما الخليفة في العصر العباسي فقد كان وضعه يختلف تماماً. لقد كانت الصورة التي كرسها مثولوجيا الإمامة في العهد الأموي من «الإمام حاضرة في سباه» و«الكتلة التاريخية» التي جاءت بالعباسيين إلى الحكم، ومعروف أنه كانت لهم هم أيضاً جماعة تعالي في حقهم (الرواية) كما أشرنا إلى ذلك قبل (الفصل الثامن، الفقرة ٦). وقد احتفظوا بصورة «الإمام» كما رسمتها مثولوجيا الإمامة ولكن مع نزاع الطابع النبوي عنها وإحلال الطابع لسي محلّه. وهكذا فنزلة «الخليفة» بمقتضى «تراث» الثورة العباسية نفسها منزلة تقع خارج منزلة «الخاصة» وتعلو عليها. وبما أن المنافسين الحقيقيين للعباسيين، وهم العلويون بنو عمومته، كانوا يقومون بحكم مبدأ «إزال الناس منازلهم» داخل منزلة «الخاصة» وفي مقدمتها، فلقد كان حل الخليفة العباسي أن يثبت تفوق مركزه عن منزلة العلويين مناصبه، كان عليه أن يلمس الشرعية ليس فقط لسلطته كـ «حاكم» بل أيضاً لاستحقاقه الخلافة أمام بني عمومته العلويين الذين كانوا السباقين إلى المطالبة بها وقد قدموا من أجلها تضحيات جسيمة وتعرضوا في سبيلها لمأس لم تكن مأساة كربلاء إلا واحدة منها.

إن الموقف يتطلب إذن نوعاً جديداً من التعامل بالسياسة: إن إيديولوجيا الجبر الأموي التي تؤسس نفسها على الفضاء والقدر كترجمة دنيوية لجزء «القبيلة» لم تعد تكفي. لقد كان «الفضاء والقدر» كافياً لحمل الناس على الاستسلام للقوة التي بها غلب الأمويون، والتي حمت الحسن بن علي بن أبي طالب على التنازل عن حقه في الخلافة لمعاوية. أما «الآن»، مع الخليفة العباسي، فالناس لم يهزم بعد ولم يتنازل، وكان هو صاحب القضية في الأصل، فلا بد إذن من خطاب جديد يثبت الشرعية لخلافة العباسيين. ضد بني عمومته العلويين، أولاً، ثم يبين منزلة الخليفة على منزلة «الخاصة» بجميع شرائعها وفنائها، ثانياً. المهمة الأولى قام بها الخلفاء العباسيون الأوائل بأنفسهم كما سنرى في هذه الفقرة، أما المهمة الثانية فقد تولى القيام بها إيديولوجيو «الخاصة» من كتّاب ومثكلين وفقهاء كما سنرى بعد.

كانت الشرعية، شرعية الدولة، في الإسلام ومنذ منقضة بني ساعدة، تتحدد بـ «القبيلة» و«العقيدة» معاً. لقد اختير أبو بكر على أساس أن «العرب لا تدين إلا لهذا الخبي من فريش» من جهة وأنه كان أعلى منزلة في الإسلام مسوياً في المرحلة للكمية لولي المرحلة لمدية. وبني معاوية شرعية حكمه على الشرعية القرشية من جهة «القبيلة» وحل «فضاء الله وقدره» من جهة «العقيدة»، كما بينا ذلك من قبل. أما خلفاء بني العباس، الذين كانت لديهم «الشرعية القرشية» أصلاً، لأنهم من سرة فريش، فلقد كان عليهم أن يثبتوا على

(٣) من أن حلقا خطبه في الفصل السابق، الفقرة (٢)

مستوى «العقيدة» أنهم أحق بالخلافة من بني عقومتهم العلويين. وهذا ما فعله الأوائل منهم. وبما أن الحكم في الإسلام كان قد أصبح وراثياً منذ معلوية فإن إثبات الشرعية أصبحت من مهمة المؤسس للدولة وحده، أما خلفاؤه من بعده فهم يرثون ذلك منه. وإذا تمكّن المؤسس للدولة العباسية من إثبات حقه في وراثة الخلافة فإن ذلك سيسهل مهمته، فصافوه العلويون لا يستطيعون أن يطعنوا في مبدأ «الوراثة» لأن نظريتهم في الإمامة قائمة كلها على هذا المبدأ.

كان أبو العباس السفاح^(١) هو المؤسس الأول للدولة العباسية. ولكن بما أن خلافة لم تدم سوى مدة قصيرة، إذ توفي بعد أربع سنوات من ولايته (١٣١ - ١٣٩هـ) غلبت كان على أخيه، وبني العباس، أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ) أن يواصل عملية التأسيس. ولذلك كان خطاب «الشرعية» حاضراً، بل مهيمناً في خطبها ورسائلها. وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكملة، وفعله وعظمه، واختاره لنا ولجميع بني آدم وكلهم وحده والقوام به». «وألزمت كلمة التطوى وجعلنا أحق بها وأهلها، وعصتنا برحم رسول الله (ص) وقرباه، وأنشأنا من آبائه وأبنائه من شجرته وأنشأنا من بعثته ثم يواصل خطاب شرعية «القرابة» يطلب المستند لها من القرآن فيقول: «ورفعنا [الله] من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأمرنا بذلك على أهل الإسلام كتاباً يمل عليهم، فقلنا عز من قائل فيها الزد من حكم القرآن. ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب ٣٣ / ٣٣)، ولعل ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا لِلْوَهْدَانِ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى ٢٤ / ٢٤) وقال ﴿وَأَنْزَلْنَا عَشِيرَتَكَ الْأَرْبَعِينَ﴾ (الشعراء ٢٦ / ٢٦) وقال: ﴿مَّا أَلَّاهُ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَمَلٍ الْقُرَى فَلَهُ وَالرَّسُولَ وَلِلَّهِ الْقُرَى وَالْيَعْسَى﴾ (النشر ٥٩ / ٧) وقال: ﴿وَرَأَوْا لَوْ أَنَّ مَا فِيكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَكَانَ فِيكُمْ وَالرَّسُولَ وَلِلَّهِ الْقُرَى وَالْيَعْسَى﴾ (الأنفال ٨ / ٤١) فأعلمهم جل ثناؤه أننا ولوجب عليهم حفاً وموختاً وأجرنا من الفقه والفتنة نصيبنا نكرمة لنا وفضلنا حلينا... إلخ.

واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة»، بين القرابة من النبي (ص) وبين «الأولاد» الإلهية التي لأدبث الرجب من أهل البيت وطهرتهم تطهيراً وقضت بتخصيص عشيرة النبي وذوي قرينه بنصيب من الفقه والفتنة ليس لأخبرهم. يبقى بعد هذا أن نتساءل: ولماذا بنو العباس دون العلويين من أهل البيت؟ ويجب أبا العباس السفاح في الخطبة نفسها ومباشرة بعد الفقرة السابقة، فيقول: «ورفعت العبيدة [= أنصار العلويين] الضلال إن خيرنا [= العلويين] أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فثأرت وجوههم، ثم ولم أيا الناس؟ وبنا عنى الله الناس بعد ضلالتهم... وأظهر بنا الحق وأدفع بنا الباطل»^(٢) هنا أيضاً يطلب

(٤) هو أبو العباس، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. والسفاح لقبه وقد أطلقه على نفسه في الخطبة التي نحن بصددنا إذ قال عن نفسه: «لنا السفاح للبحر أي السمي إلى درجة أنه لا يترك شيئاً في خرائته، ولكن أنصرف سمي هذا اللقب بعد ذلك إلى صفك البهامة لا فم به من صفك عماد الأمور وأعداد دولته. هذا وقد استندت إليه الخلافة رغم أنه كان أصغر من أخيه أبي جعفر المنصور لأن أم هذا الأخير كانت أم ولد (= أمه في الأصل) بينما كانت أمه مو عريضة حرة.

(٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٤٦.

السيد من الارادة الالهية. فهي التي جعلت نجاح أهل البيت في استعادة حقهم في الخلافة يتم على أيدي بني العباس، وليس على أيدي العلويين الذين قتلوا في ذلك مراراً

ويستولى أبو جعفر المنصور ووضع الخط على الحروف في هذه المسألة، وذلك في خطبة له ألقاها عندما نقل عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سنة ١٤٤هـ هو وأهل بيته من المدينة إلى الكوفة حيث سجنهم، وذلك بعد أن بدأوا يعملون للخروج على العباسيين قال أبو جعفر المنصور في هذه الخطبة التي ألقاها على أهل خراسان الذين كانوا قبيلة الدولة وجنداء، فكان لا بد من اطلاعهم على حقيقة الأمر: «يا أهل خراسان، اسم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو ما بستم غيرنا لم تابعوا من هو غيرنا وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم، والله الذي لا إله إلا هو، والخلافة قلم تعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام بهم علي بن أبي طالب فتلطخ وحكم عليه الحكيم فاعرفت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وطلابه وثقاته فضلوه» وهكذا يعرض أبو جعفر المنصور لفشل العلويين في استعادة الخلافة فيشير إلى محاولة الحسن والحسين وزيد بن علي بن الحسن وتمكن الأمويين منهم ثم يخاطب أهل خراسان قائلاً: «حتى انتقم الله لنا شيعته وأنصاراً فلعن شرفاً وعرباً بكم، أهل خراسان، ودفع بكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصل إلنا ميراثنا من بيتنا، فخر الحق مقره وأظهر مساره وأمر أنصاره»^(٦).

خطاب جديد يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» على مختلف الأصعدة، فيدمج الأولى في الثانية بتوسط «الارادة الالهية»: القرابة من النبي تزكيتها ارادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الثروة والمعبدة ليس لميرهم. واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء على يد أهل خراسان الذين ابتمتهم الله ثم ليعضدوا - فقط - ارادة الله في رد ميراثهم إليهم. ميراث النبي في الخلافة عنه. وحبشاً يحاول العلويون الدفاع عن نصيبهم في هذا الميراث بله استحقاقهم له دون غيرهم بدعوى أنهم أبناء بنت لبي (ص)، إن العباسيين يتمسكون بقانون الإرث في الشرع الإسلامي وهكذا فعندما خرج محمد النفس الزكية بالمدينة (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) على أثر اعتقال أبي جعفر المنصور لأبيه وأهل بيته وايداعهم السجن في الكوفة، أقول عندما خرج محمد النفس الزكية بسبب ذلك وأعلن خلق العباسيين كتب إليه أبو جعفر المنصور رسالة يحيط فيها بالأمان ويعدده بإجزاء العطاء إن هو رجع وثاب حرد عليه محمد النفس الزكية قائلاً: «ولنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي، فإن الحق حقا وإنما «دهشم هذا الأمر» وإن أنا حلياً كان الرضي وكان الإمام وكيع وزيتم ولأبيه وولده أحياء... إن الله يختارنا ويختار لنا قرابتنا من الشيعين محمد (ص)». ومن الخط خبرهم فاطمة سيدة نساء أهل الجنة^(٧).

حرد عليه أبو جعفر المنصور برسالة قال فيها: «لما بعد ضد بلعي كلامك وقراب كلامك عدا جن صرك بقرابة النساء لفضل به الحقة والموعاة، ولم يجعل الله النساء كالصومعة والآباء ولا كالصبة والأولياء لأن الله جعل العلم آياً» ولما قولك أنكم يو رسول الله (ص) فإن الله تعالى يقول في كتابه «وما كان محمد أباً

(٦) خن الرجع، ج ٤، ص ٥٢٥.

(٧) ص الرجع، ج ٤، ص ٤٢١.

أحد رجالكم» (الشعراء ٢٦ / ٢٢٧)، ولكم بنو آية، وإياها لقراءة قريه، ولكنها لا تحوز الميراث ولا تورث
الولاية ولا تحوز لها الإمامة فكيف تورث بها؟^{٢٨}

نحن هنا إذن أمام عملية بناء جديدة لمسألة الشرعية تعتمد القراءة من النص (ص)
ولكن بدون توسط «الوصية» أو «العلم السري» ولا أي شيء آخر مما استند عليه ميثولوجيا
الإمامة. إن التوسط تقوم به هنا «إرادة الله». لقد أراد الله البيعة في عهد وأراد أن يكون
وارثه هو عمه العباس، إذ مات وهذا العم حي، ولم يكن له غير فاطمة واليت لا تحجب
العم بل نكتفي بأحد نصيبها المقرر لها كغرض، ولماذا الله أن يفشل علي وبنوه في محاولاتهم
استعادة حق أهل البيت وأن يتجسج بنو العباس في ذلك إذ هم أهل خراسان شيعة يظهر
بهم حفيهم ويرثه إليهم بواسطة. ووضح أن هذا النوع من الاستناد إلى إرادة الله يختلف
تماماً عن الجبر الأموي. إن نظرية الأمويين تقوم على القول بأن القدر هو الشيء سلق إليهم
الإمامة تماماً مثلما أن القدر هو الذي كتب عليهم قتال علي وأصحابه في صفين كما بينا ذلك
قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢). لقد وطلقوا فكرة الجبر ليبروا امتياعهم على السلطة أولاً
ثم ليتهربوا من المسؤولية ثانياً فنسبوا أعمالهم كلها لله ولذلك قالوا ليس على الخلفاء عقاب.

أما أبو جعفر المنصور فهو يستند لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله... الخ بل إلى
إرادة الله واختياره. والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو
إرادة الله يتصرف بواسطة، لا فرق. وقد أصبح أبو جعفر المنصور من هذه الدهوة بعبارة
صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها: «أيها الناس إنا أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بوليته
وتسليمه، وأنا عازمه على فيه، أعمل بمشيئة وأتبع بإرادته وأطيعه بإذنه. قد جعلني الله خليفة إنا شاء
أن يقتضي لأعطيتكم ونسبكم لركبكم ففهمي. وإنا شاء أن يفتني القلبي. فارتضوا إلى الله أيها الناس
وسوء في هذا اليوم الشريف. أن يوفني للمصوب ويسدني للرشاد ويهديني الرافة بكم والإحسان إليكم
ويقتضي لأعطيتكم ونسبكم أروافكم بالعدل عليكم الله سميع عليم»^{٢٩}.

الخليفة و«سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المتصلة من
الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته
تتبع حرية إرادة الله وتجسمها بين يديه. فمن أراد شيئاً من الخليفة فليدع الله.

لم يكن من الممكن ولا من القبول أن يعتمد المباسيون الجبر الأموي، وهم الذين
هاشوا وعملوا في كنف حركة التنوير التي قامت ضد الميثولوجيا الجبر الأموية فأثبشوا القدرة
والإرادة والامتطاعة للإنسان. وكما يحدث دائماً فإن منطق الثورة عندما تنصر هذه الأخيرة
يترك مكانه منطق الدولة. ومنطق الدولة يومئذ لم يكن يتحمل مبدأ مسؤولية الحاكم، ولذلك

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٢٢. واضح أن أبا جعفر المنصور يستند هنا إلى قانون الإرث كما حددته
الشرعة الإسلامية. لقد مات الرسول والعباس معه على قيد الحياة فهو أولى بوراثة من علي ابن عمه. ولما
فاطمة بنت قحط فترسها قط ولا تحوز الميراث كله.

(٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٢.

محمد أبو جعفر المنصور إلى إصفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتقييداً لإرادة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسمو بـ «منزلة» الخليفة إلى مرتبة: «سلطان الله في أرضه» الخليفة إذن في منزلة لا تضاهيها منزلة. إنه ليس واحداً من «الخاصة» ولا مجرد فرد من أفراد «آل البيت»، بل إنه الشخص الذي اختاره الله من هذا البيت - الذي اقتضت إرادة الله أن يظهر أمله تظهيراً - لجعله سلطاناً له في أرضه وعمل عباده.

منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة. وسيقوم الايديولوجيون من «الخاصة» بالتنظير لمنزلة الخليفة: فريق منهم يوظف الأحيات السياسية الفارسية المنقولة عن العرس، وفريق يواصل عملية تسييس المتعالي التي تشتها حركة التنوير في العصر الأموي، ولكن في الاتجاه الذي يخدم مطلق الدولة الذي حل محل مطلق الثورة، بينما سينتقل فريق ثالث التشريع للسياسة، ولكن لا السياسة كما ينبغي أن تكون من منظور ايديولوجي المدينة العاصلة، بل السياسة كما يفرضها الواقع ويكرسها الخليفة، أي كجملة «دوازل» تنتظر فتوى الفقهاء. يتعلق الأمر إذن بثلاثة أنواع أو مستويات من الخطاب السياسي في الإسلام: الايديولوجيا السلطانية، «جليل الكلام» في مضمونه السياسي، ثم لغة السياسة ومحاولة في الفقرة التالية أن نعرض بصورة مركزة لهذه الأنماط من الخطاب السياسي في الإسلام، مبتدئين بالمضمون الايديولوجي الذي روجته فئة «الكتاب» من فئات «الخاصة»، من خلال كتاباتها في «الأدب السلطانية».

- ٣ -

ورد في كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ في مقدمة الحديث عن مراتب العلماء والمعنيين لدى ملك الفرس ما نصه: «ولبدأ بملوك المعجم (= الفرس) إذ كانوا هم الأول في ذلك، وبعدهم أخذنا لواتين للملك وملكته وثرثيب الخاصة والعامة، وسباسة الرعية والرام كل طبقة حظها والاكتصار على جعلتها (= شاكلتها)»^(١٠).

والحق أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة حل جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايديولوجيا معينة نبتت في واقع معين إلى مجتمع آخر بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته ومستجداته. وما حدث في العصر العباسي الأول هو ما حدث ويحدث في الوطن العربي المعاصر: في العصر العباسي الأول تم نقل الايديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبر عن واقع المجتمع العربي الاسلامي واتجاه تطوره آنذاك. وفي العصر الحاضر نتقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطلق الطبقات عتقنا.

(١٠) كتاب التاج، النسب للجاحظ يشك كثير من الباحثين في سببه إليه. ونحن لا نجد لا في النسخ الباقية في الكتاب ولا في صحيفته وخطواته ما يبرر هذا الشك، هذا ونعتمد هنا على الطبعة التي حققها غوري عطوي ومشرها بعنوان: كتاب التاج في أعلام الملوك للجاحظ (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠).

ما يمرر عملية النقل هذه، في الماضي كما في الحاضر، أمران اثنان: أولهما تطور أوضاع المجتمع المنقول إليه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في المجتمع المنقول منه من جهة، وانحراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العلم للتاريخ من جهة أخرى وهكذا فأوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع العارضي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان، وكانت السمة البارزة في عملية الانتقال تلك شدة «الخاصة» كمنزلة بين الخليفة والعلامة. وإذا أضفنا إلى هذا أن المجتمع العارضي ودولته «سلطانية» قد «اندجما» في المجتمع العربي ودولته أدركنا كيف أن عملية النقل الإيديولوجي التي نحن بصددتها كانت بالفعل ممكنة إن لم نقل ضرورية. أما في عالمنا المعاصر فالأوضاع العامة في الوطن العربي تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (مجتمع «الطبقات» بالمعنى الحديث للكلمة: برجوازية، عمال، فلاحون... إلخ) وأكثر من ذلك تتجه الدولة والمجتمع في الوطن العربي المعاصر إلى «الاندماج» في النظام العالمي الذي تفوقه أوروبا، مما جعل عملية النقل الإيديولوجي، هنا أيضاً، ممكنة إن لم نقل مفروضة. والعرق بين وضعنا بالأمس ووضعنا اليوم هو أننا كنا في الماضي نحمل موقع الغالب وننقل من المفلوب فكنا نحتمي ما ننقل وننتمج فيه بسهولة وبدون كبير صدام مع الهوية والتراث... إلخ. أما اليوم لمحن تقع في موقع المفلوب وننقل من الغالب، وهذا ما يفسر جانباً من البطء الذي تتسم به عملية التقدم عندنا وما يرافق هذه العملية من تناقضات وجدانية وصراعات اجتماعية وفكرية ليس لها هنا مكان الخوص فيها^(١١).

ما قصدناه من هذه الملاحظة السريعة هو لفت الأنظار إلى الدور المزيج الذي قامت به الإيديولوجيا السلطانية، المنقولة عن الفرس، في المجتمع العربي. ذلك لأنها إذا كانت تعكس فعلاً بعض مظاهر التطور الذي حصل مع قيام الدولة العباسية، وبكيفية خاصة تبلور ما عبرنا عنه بـ «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي بمناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد صلت في ذات الوقت على تكريس هذه البنية والتعزيز لها بالصورة التي نخدم مصالح الفئة التي تنتجها وتروج لها فئة «الخاصة». وبما أن هذه الفئة لم تكن تشكل «طبقة» بالمعنى الوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها ولا كان لها دور خاص بها في عملية الإنتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة تتعلق حول والأمير وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيد منه، فإنها قد اتجهت بإيديولوجيتها لانتجاء الذي يمكن وصفتها هذه وتخليها من أجل هذا كانت الإيديولوجيا السلطانية إيديولوجيا من أجل «الأمير» ولفائدة «الخاصة». أما «الأحر» في هذه الإيديولوجيا فهو الطرف الثالث. «العلماء». كان ذلك هو دور الأدبيات السلطانية العارضية ومصمومها الاجتماعي، وستعمل شرائح «الخاصة» في المجتمع العربي الإسلامي على تلوين ما ينقله منها باللون «الإسلامي»

(١١) انظر محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩). الطبعة القرية من توزيع المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء.

من جهة وعلى نيتها في «القطاع» الفكري الذي تختص بإنتاج الخطاب فيه، من جهة ثانية

كان ابن المقفع أول من دس القول في «الأيديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية الإسلامية كان فارساً اسمه روريه، وقد ولد بالبصرة سنة ١٠٦هـ، وعندهما أسلم صار اسمه عبد الله وكني بأبي عمرو، درس الآداب الفارسية والآداب العربية واشتغل كاتباً للأمراء والولاة في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، وتوفي سنة ١٤٢هـ زمن أبي جعفر المنصور. وإذن فقد عاصر ابن المقفع الدعوة العباسية ودولتها وعمل كاتباً لبعض رجالها، وقد انصرف ماعيناه إلى الكتابة السياسية كما كانت في ذلك العهد (= الأخلاق والآداب السلطانية) فترجم فيها عن الفارسية وأنشأ كتاباً من تأليفه الخاص. ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال ثلاث رسائل: الأدب الصغير وتناول فيه ما تتناوله الفلسفة السياسية عند اليونان يعنون سياسة النفس أو تديرها، والأدب الكبير وتناول فيه سياسة المدينة (= الدولة) في اصطلاح الفلسفة السياسية اليونانية. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسالتين المذكورتين إلى الساس كافة بل إلى من نسميهم اليوم بـ «رجال الدولة»، وخدمهم دون غيرهم إنه يخاطب الكتاب والولاة، وبكيفية عامة تلك الشريحة من «الخاصة» التي تخدم «الأمير» بصورة مباشرة، فيبين لها في الأدب الصغير ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم في نفسه، في عقله وسدركه. الخ وشرح لها في الأدب الكبير الكيفية التي يجب أن تتعامل بها مع السلطان وأداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها. الخ. أما الرسالة الثالثة وهي بعنوان «رسالة الصحابة» فهي أشبه بـ «تقرير» عن الوضعية العامة في الدولة الجديدة رصمه إلى أبي جعفر المنصور المؤسس الثاني لهذه الدولة. والمقصود بـ «الصحابة» هنا صحابة السلطان أي كتابه ومستشاروه وندماؤه فالرسالة إذن تنقل رأي «خاصة» الخاصة إلى الخليفة حول الأوضاع العامة للدولة في ذلك الوقت.

كان ابن المقفع، إذن، جزءاً من ظاهرة جديدة، ظاهرة بروز «طبقة» الخاصة في المجتمع العربي الإسلامي كشرريحة اجتماعية جديدة تحتل منزلة بين منزلة «الأمير» ومنزلة العامة فكان من الطبيعي، وهو الذي ندد نفسه بـ «التشريع» هذه الشريحة لعقلها وسلوكها، أن يتم بتحديد مبادئها وبياد دورها في المجتمع والدولة. يقول في الأدب الصغير: الذي قلنا إن موضوعه هو «سياسة النفس»: نفس رجال «الخاصة» «وعمل العاقل أن يحسن الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباساً مختلفاً: طبقة من العامة يلبس لهم لباساً فقيراً وانحساراً ونحفظ في كل كلمة وخطوة، وطبقة من الخاصة يخلع عليهم لباساً تشده ويلبس لباساً الأسي والبطش والبدلة والمعوضة ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم هو فصل في الرأي وثقة في المودة واملانة في السر وروية بالجاه»^(١٢).

وما يجب أن يلفت نظرنا في هذه «النصيحة» التي يقدمها ابن المقفع لـ «العاقل»، وهو

(١٢) عبد الله أبو عمرو روريه بن المقفع، الأدب الصغير، في المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع (بيروت: دار النوف، ١٩٧٨)، ص ٤٧. هذا وقد كرر ابن المقفع نفس الفكرة في: الأدب الكبير، ص ١٥٣.

هذا ذلك الذي يشتغل به «عقله» كتاباً للأمير والذي هو من خاصة الخاصة، هو هذا الإلحاح على ضرورة التعبير بين طيقتين ومعاملة كل منهما على أسس وضعها الاجتماعي. الانقباض والانحجرت مع «العامية»، والانبساط والتودد مع «الخاصة». وإذا كان ابن المقفع لا يحدثنا عن السلوك الذي يجب أن يلتزمه هذا «العقل» مع السلطان فلأنه يتحدث هنا في هذا النص، في إطار الأدب الصغير ربما يتمي الكلام عن كيفية السلوك مع السلطان إلى ميدان الأدب الكبير وفي هذا المجال الأخير يزود ابن المقفع قارئه «العقل» هذا بنصائح كثيرة منها ولا تكوس صحتك للملوك إلا بعد رياضة منك بعكسك على طاعتهم في المكره عندك، ومواضعهم فيها خالفت، وتقدير الأمور على أهوالهم دون هولك، وعلى ألا تكلمهم سررك ولا تستطلع ما كنسوه، ونحني ما أظلموك عليه عن الناس كلهم حتى تحمي نفسك الحديث به، وعلى الاجتهاد في رصامهم والتسلف حاجتهم والتبنييت حاجتهم والتصديق لحقائقهم والتزيين لرأيهم وعلى قلة الاستطاح لما فعلوا إذا أسأوا، وبرك الانتحال لما فعلوا إذا أحسنوا، وكثرة النشر لمحاسنهم، وحسن الصبر لمساوئهم، والمقاربة لمن قاربوا وإن كانوا بعداء، والمباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أكراماً، والاهتمام بأمرهم وإن لم يهتموا به، والحفظ له وإن صبروه والذكر له وإن سوه، والتخفيف عنهم من مؤونتك، والاحتياط لهم كل مؤونة، والرصا منهم بالعصا، وقلة الرصا من نفسك لهم بالنجوة»^(١٣).

والأدب السلطانية، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ «انزال الناس منازلهم»: الترفع على «العامية» والتفرد بها، الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على الجمالة والتوادد، الانصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور عن هوله الخ. وهذه الأنماط الثلاثة من «الأداب» تعكس ليس فقط الطابع العفيلي الارستقراطي لفئات «الخاصة» بل تعبر أيضاً عن الوظيفة التي تعطىها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي بها تبرز وضعها كمنزلة بين المنزلات: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة العامة التي يجب أن تطيع. مهمة «الخاصة» إذن، هي حمل «العامية» على طاعة الأمير بها تقوم بالسلح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و«الملم» - الايديولوجيا - بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام و«الخاصة» تطوع النفوس بالكلمة.

ويشرح ابن المقفع هذا الدور في «رسالة الصحابة» التي قدمها لأبي جعفر المنصور فيقول: «وقد علمنا علماً لا يخالط شك أن عامة خط لم تصلح من قبل أنصفاً، وأنها لم يأنها الصلاح إلا من قبل علمها وذلك أن عدد الناس [= أغليتهم] في صفقتهم وجهالهم الذي لا يستمعون برأي أنصهم ولا يحملون العلم ولا يخدمون في الأمور، فلما جعل الله فيهم خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم، واعتبرت خواصهم بالمرور عوامهم وأقبلوا عليها بجد وضع ومشاررة وقوة، حمل الله ذلك صلاحاً بلحاظهم ومسا لأهل الصلاح من عوامهم». لا صلاح لـ «العامية» إلا بوجود «أمير». ونحن «العامية» على طاعة الأمير من مهمة «الخاصة». «فالأمير» يحتاج إلى «الخاصة» ولا مد ولكن «الخاصة» لا تقوم بنفسها بل هي محتاجة إلى «الأمير»، فهو الذي يجمعها ويحميها ويصحح ما لها من اعتدال ويعود لدى العامة ذلك ما يقرره ابن المقفع بوضوح، إذ يصيف إلى العبراء السابقة، مباشرة، قوله: «وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم

(١٣) ابن المقفع، الأدب الكبير، في نفس المرجع، من ١٤٠ - ١٤١.

وأعظم من ذلك في الإمام يصلح الله أمرهم ويكفي أهل الطمن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم، وليس لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم الحجة والأيد في القتال على من تكب عن سبيل حقهم»^(١٤).

ويعبر الملاحظ عن الفكرة نفسها، وهو يعكس هنا نظرة «الخاصة» إلى «العامة» في الميدان السياسي بقرره: «إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتطول الخلافات، ولا تحصل بين فضل وجودها ونقص علمها... وإنما العامة أمة الخاصة بقطب للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العلل وتدبها الأمور. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان. فإن الإنسان إذا فكر أبصر وإذا أبصر حرم وإذا حرم تحرك وهذا الجوارح دون القلب. وكذلك الجوارح لا تعرف قصد النفس ولا مروي في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى المعصية، فكذلك العامة لا تعرف قصد القيادة ولا تدبير الخاصة ولا تروى معها، وليس يخرجها ذلك من طاعة حرمها وما أبهرت من تدبيرها. وصالح الدنيا وقام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال النعمة وقام موكب الخاصة بصواب قصد النفس وطاعة الجوارح... والخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة وكذلك القلب والجوارح... وإنما العامة جنة للدخول وصالح القطع والقرص والرامي والفارس للتجارة»^(١٥).

ويرد للماوردي الفكرة نفسها ويعبر عنها بقوله: «وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشرية، لأن بعض الأمور لبعض سبب، وهوام الناس لغواصهم عدة ولكل صنف منهم إلى الآخر حاجة»^(١٦). ويعبر المصنف المورخ عن نفس النظر، نظرة الخاصة إلى العامة فيقول: «ومن أحوالهم [= العامة] أن يَسْرُدُوا غير السيد ويضلوا غير الفاضل ويقولوا بغير علم وهم اتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والفضول والفضل والنقص، ولا معرفة للحق من الباطل»^(١٧).

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتبع الكمية التي تردد بها المؤلفات في «الأدب السلطانية» هذا النوع من الأحكام التي تصدرها على «العامة»، ونحن لن نجد جديداً يستحق الذكر، لجميع المؤلفات تكرر هذه الأحكام بنفس العبارات معتمدة نفس الاستدلال، القائم على الميالة بين العقل أو القلب أو الرأس من جهة وبين الخاصة من جهة ثانية، ثم بين الأعضاء والجوارح والأدوات من ناحية وبين العامة من ناحية أخرى. لكف إذن بما ذكرنا ولنتقل إلى تركيب «الخاصة» كما تحدثنا عن نفس المؤلفات. ولبدأ هذه المرة بواحد من المصورات الشاعرة لعمود بعد ذلك إلى أين المتفجع لتتابع تحليله التأسيسي للأيديولوجيا السلطانية يقول المصنف: «هناك أمر اتفق عليه حكماء العرب والروم والفرس وهنالك مصطلح [= السلطان] رجوه كل قبيلة والمسلمين من كل عشيرة ويحس إلى حمة القرآن وحكمة الشريعة ويمنون بحكمهم ويقرب الصالحين والمجاهدين وكل مستمسك بعروة الدين، وكذلك يفعل بالأشراف من كل قبيلة والرؤساء الثبوحون من كل طمة، هؤلاء هم أئمة الخلق وهم بملك من سواهم. فمن كمال السيادة والرياسة أن يخفي عن كل ذي رياسة رياسته وعن كل ذي عز عزه وعن كل ذي منزلة منزلته، فحينئذ تكون لك الرؤساء أعماماً ومن كانت له الفضلاء من

(١٤) ابن المقفع، رسالة الصحابة، في نفس الموضع، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٥) أبو عثبان عمرو بن بحر الجاحظ، الضميمة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، سبيل النظم وتبجيل الظفر في أحوال الملك

وسبحة الملك (دمشق: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣١.

(١٧) أبو الحسن علي بن الحسن اللسوي، مروج الذهب ومعدن الجواهر، تحقيق محمد محي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٢ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٢٤.

كل قبيلة فلتخلق به أن يدوم سلطانه والعلمه والأبناح دوله مصطنعهم وساداتهم أجلسه بلا رؤوس وأشباح بلا
لأرواح ولأرواح بلا قلوب»^(١٨).

وأصبح أن الطوطشي الذي عاش في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وتقل في
المغرب والمشرق، يعكس هنا عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي، خلال العريين المذكورين.
وبذلك يحده مجمل هوارة كل قبيلة والقبليين من كل عشيرة على رأس العنات التي تتألف منها أو
يجب أن تتألف منها «الخاصة» في عصره. ومع ذلك يبقى هذه «الخاصة» في منزلة بين المنزتين
تستمد هونها ونفوذها من كونها جسراً «للأمير» نحو «العامة» أما ابن المقفع الذي كان ينظر
له «الخاصة» في مجمل كان واضحاً من خلال التطورات التي عاشها أنه ينتقل من مرحلة
«القبيلة» إلى مرحلة «الخاصة»، فهو لا يذكر في تركيب هذه الأخيرة «هجرة» كل قبيلة والمصعبين من
كل عشيرة بل يركز على «الطلائع» الجديدة اللاقبيلية لفئة «الخاصة»، إهم «الكتاب»
والأشراف وأصحاب المشورة الذين يشكلون «خاصة الخاصة» أو ما يعبر عنه ابن المقفع
بـ «الصحابة» وهكذا يقول، بعد أن يقرر أن الأمر لا يتنظم للأمير إلا بوجود «صحابه»
تكون «ربة مجلسه وكسبة رحمة والأمران على رايه وموضع كرامته»^(١٩)، يقول بعد أن يقرر هذا أنه
ينبغي أن «لا يكون فيها» «الصحابة» إلا رجل بدر بخصلة من الخصال أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصية
بقرة أو بلاه، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلاً لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته، أو صاحب سمعة
يعرف بها ويستمد لها ويجمع مع بجدته حسباً وعباداً فيرفع من الجند إلى «الصحابة»، أو رجل فقيه مصلح
يوضع بين أظهر الناس لستموا بصلاحه وفضله لرجل شرف لا يحد نفسه أو غيرها.

واضح أننا هنا أمام هيكلة جديدة لجهز الدولة. بعد أن كان «صحابة» الخليفة
الأموي ورجال خاصته على العموم هم رعايا القبائل التي يعتمد عليها كجند لدولته وفي
مقدمتهم رجال قبيلة هو، ما نحن نرى «خاصة» جديدة يتكون أعضاؤها من الشخصيات
والمدنية أساساً، الشخصيات التي لا تستقي مكانتها واعتبارها من «القبيلة» بل من خصال
شخصية (حسب، سابقة، علم، قرابة...)، وبالتالي فهي ليست كزعماء القبائل الذين
يمثلون القوة العسكرية التي يقوم عليها كيان الدولة والذين يشاركون الخليفة في الحكم
والسلطة بوجه ما من المشاركة. إن «الخاصة» الجديدة تتكون أساساً من رجال لهم سمعة
وصيت ولكنهم لا يملكون سلطة مادية، ولذلك فهم للسلطان «ربة مجلسه وكسبة رحمة والأمران
على رايه»^(٢٠) وهم تقرب الخليفة لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهاً وموقداً يوظفونه في
حمل العامة «طوعاً» على طاعة «الأمير». يتعلق الأمر إذن بشريحة اجتماعية أشبه ما تكون
بشريحة «التيقراطية» في الدولة المعاصرة، أولئك الذين يقدمون خبرتهم للدولة أو
لشركات مقابل أجر، فيقومون بما يكلفون به ويمكرون في نفس الاتجاه الذي يرمده

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطوطشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ)،

ص ١٩٢

(١٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٢١٢

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٨

معلمهم. هؤلاء لا رأي لهم إلا رأي الخيرة. ليس وراءهم «فيلة» ولا «حرب»، بل يستمدون كل مقومات وجودهم كـ «خاصة» من «الأمير». ولذلك فهم إذ يتفانون في خدمته يعيشون في قلق وحول دائمين من أن يستغي عنهم أو يطش بهم.

وبعكس ابن المقفع هذا الخوف الدائم الذي تعاني منه هذه الفئة، «صحابه الأمير» أو «خاصة الخاصة» يقول موجهاً النصيح لمن يتطلع إلى الانخراط في سلوكهم: «إن استطعت ألا تصحب من صحبت من الولاة إلا على شعة من قرايه أو مودة فقل. فإن استطعت ذلك فاعلم أنك إنما تعمل على عمل السخرة»^(٢١). وبمضي ابن المقفع قائلًا: «إن استلب مصحبولاً لا يريد صلاح رعيه فاعلم أنك قد حيرت بين حلتين ليس منها خيرا. إما ميلك مع الوالي على الرعي، وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعي على الوالي، وهذا هلاك الدنيا، ولا حيلة لك إلا بالموت أو الحرب»^(٢٢). ولذلك فإن أنت «وجدت عنهم [الأمراء، الملوك] الخ [وعن صحبتهم عنى فافق عن ذلك نفسك واعتزله جهتك، فإن من يأخذ عنهم يحقه بخل به ويبين لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذ يحقه بخل في الدنيا والنور في الآخرة». ويشرح ابن المقفع حالة الخوف والقلق التي يعيش فيها من يحرط في «صحابة» الأمير فيقول: «إنك لا تأمن أنهم إن اعلمتهم ولا عرفتهم إن كنتمهم، ولا تأمن غضبهم إن صدقهم ولا تأمن سلوكهم [نسيانهم] إن حدثهم. إنك إن تركتهم لم تأمن تبرهم بك، وإن رايتهم لم تأمن عذبهم، وإن استأمرتهم حلت المؤونة عليهم وإن غطمت الأمر دونهم لم تأمن فيه مخالفتهم. إياهم إن سخطوا عليك أهلكوك وإن رضوا عنك تكلفت لرضاهم ما لا تطلق». ومن أجل هذا يصحح ابن المقفع كل من يرشح نفسه للالتحاق بسلك «الصحابة» - صحابة الأمير - أن لا يعمل إلا إذا كان مستعداً للتحمل بسلوك خاص يشرحه في العبارة التالية. يقول: «ومن كنت حاضراً إن بطوك، جليداً إن قربوك، أمياً إن اضمحرتك، تعلمهم وأنت تروهم أنك تعلم منهم، وتذبحهم وكأنهم يؤدبوك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصير بأهوالهم، مؤثراً لحظهم، ذليلاً إن ظلموك، راسياً إن لمعظرك، والا فابعد عنهم كل البعد والخلع منهم كل الخلع»^(٢٣).

وضعية مهزوزة طفيلية، وضعية «الخدمة» لا غير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى «صحابة» الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد «خدام». ولا تختلف وضعية «الخاصة»، في مجموعها، عن وضعية «الصحابة» فهذه من تلك. إن منزلة الخاصة هي بين المنزلتين، تتوقف في وجودها ونفوذها على «الأمير» ولذلك كانت ايدئولوجيات الخاصة تتخذ «الأمير» محوراً لها. «الأمير» يجب أن ينصب، ويجب أن يبقى. هذا هو المنطلق، والباقي يدور كله حول. كيف ينبغي أن يكون وكيف ينبغي أن يعمل، من أجل أن يبقى؟

بقاء «الأمير» وبالتالي «الخاصة» متوقف على طاعة «العامة» له. ولصيان هذه الطاعة لا بد من تكوين أساسيين عليها يقوم كيان الدولة. الجيش والمال. ومهمة «الخاصة» هي أن تهيئ للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف في المال. هنا تتوغل الايدئولوجيا السلطانية إلى «البسة العميقة» للهرم الاجتماعي فتجهد في إسداء النصيح للأمير من أجل

(٢١) نفس المرجع، ص ١٢١.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٢٢.

(٢٣) نفس المرجع، ص ١٤٢.

تعلم العلاقات بين عناصر هذه البنية (القبيلة، الغنمة، العقيلة) وبين عناصر البنية السطحية (الأمير، الخاصة، العامة) وهنا نلتقي بـ ابن المقفع مرة أخرى بوصفه «مشرعاً» في هذا المجال أيضاً. وتكتسي آراؤه في هذا الموضوع أهمية خاصة لأنها ليست مجرد نصائح عامة كتلك التي سجلها في كتب الأدب السلطانية الأخرى، بل هي عبارة عن توصيات خبير إلى الخليفة المؤسس الفعلي للدولة العباسية وبإني كيانها أي جعفر المنصور، توصيات تعكس الانتقال بالدولة في الإسلام من حالة «القبيلة» إلى حالة الامبراطورية، كما سنرى في الفقرة التالية

- ٤ -

يتناول ابن المقفع في «رسالة الصحابة»، مباشرة بعد المقدمة، موضوع «القبيلة» في الدولة الجديدة يقول مخاطباً أبا جعفر المنصور: «فمن الأمور التي يذكرها أمير المؤمنين... أمر هذا الجند من خراسان، فإنهم جند لم يكونوا مثلهم في الإسلام». وبعد أن يبرز حصانهم ككونهم «أهل بحر بالطاعة وفضل عند الناس وعفاف في عوس وفروج وكف عن الفساد وظل للولاء» يقدم جملة من النصائح في كيفية التعامل معهم تدور كلها حول ضرورة إيمانهم عن الخوف في «السياسة» وشؤون الدولة وحصر مهمتهم في وظيفة «العسكر». ومن أجل تحقيق ذلك يجب «تقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم» أي تدريبهم عسكرياً وتكوينهم إيديولوجياً حتى يصبحوا عسكرياً يسمع ويمثل لا غير. وهذا شيء ضروري وملح خصوصاً وأن «في ذلك اليوم اغلاظ من رأس معرط قال وقام متعير شاك». ويصور ابن المقفع حال الخليفة معهم تصويراً بليغاً ذا دلالة عميقة فيقول: «ومن كان [الخليفة] إنما يصول على الناس يقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والفكر والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يتوكل من رآه [بحاف منه] والراكب لئد وجلاء». ولذلك يجب ترويض «الأسد» ترويضاً يجعل راكبه في مأمن منه وهذا إنما يتم بتحويل «أهل خراسان» من وضعية «الجند» (القنائل المجردة الموالية للخليفة المتحالفة معه) إلى وضعية «عسكر» يدين بالامتنان والهدنة. لا بد إذن من إضمارهم لقانون عسكري خاص. وفي هذا يقول ابن المقفع وفلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً [قانوناً] معروفًا بليغاً وجبراً، محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه لو يكفروا عنه. بالنسبة في الحجة قاصراً عن الظور، يحفظه رؤسائهم حتى يقتلوا دمهاتهم وينتهبوا به منهم من هم ذويهم من حرص الناس [عانتهم] فكان ذلك، إن شاء الله، لرأيهم صلاحاً وحل من سولهم حجة»^(٢٤).

نحن هنا إذن أمام اقتراح يميز من الأساس الذي كان يقوم عليه كيان الدولة من قبل. لقد اعتمدت الدولة الأموية كما رأينا على ممارسة السياسة في «القبيلة»، على توظيف واستغلال الصراع القبلي بين الليثية والمصرية فكانت النتيجة التفتت للدولة بنية قبلية. أما مع هذا الاقتراح الجديد الذي يستلزم النموذج الامبراطوري (الفاطمي بكيفية خاصة) فإننا أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السياسة في «القبيلة» بل بالعكس إلى عزل «القبيلة» عن السياسة، أي تحويلها إلى عسكر تعلمي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة... وإنما عليه أن يطيع

(٢٤) ابن المقفع، الأسب الصغير، ص ١٩٤ - ١٩٥.

والصالح ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئاً من الولايات والأعمال خصوصاً الخراج، «وإن ولاية الخراج مخصصة للمفتلة»^(٢٥)، كما يجب «بعد أنهم في تعلم الكتب والتفقه في السنة والأمانة والعصمة والباينة لأهل المهوى»^(٢٦)، وبعبارة عصرياً لا بد من العناية العاقبة بتكوينهم التعليمي، بـ «عمل أعضائهم» مما عدا الولاء للخليفة والامتثال له.

على أن تنظيم فكرهم وحده لا يكفي بل لا بد من تنظيم حياتهم المادية والإشراف عليها. وهكذا يجب العمل على تنظيم «أرزاقهم» (= ما يقلم لهم من المواد الغذائية كمؤونة) وذلك بأن يوقت لهم أمير المؤمنين وقتاً يعرفونه في كل ثلاثة أشهر أو أربعة أو ما بدا له ولد يعلم عاصمهم العدي ذلك كما يجب تنظيم مربياتهم وذلك بـ «إقامة ديوانهم وتخل أسبائهم، ويعلموا الموت الذي يأخسون فيه منقطع الاستبطاء والتشكوى، فإن الكلمة الواحدة تخرج من أدهم في ذلك أهل أن تستعظم وإن باب ذلك جدير أن يحسم» والأهم من ذلك كله تنظيم جهاز الاستخبارات في صفوفهم تنظيمها دقيقاً لأن هذا هو «جراح الأمر وقوامه» ولذلك يجب أن لا ينحى على أمير المؤمنين شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطنهم بغير أسرارهم والمسكر والأطراف، وأن يحضر في ذلك، الحق، ولا يستمر فيه إلا بالظنات الصاح، فإن ترك ذلك وتنبهه الحق بتلك من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير معه «للجهالة والكلب»^(٢٧).

وهذا التغيير الجذري على مستوى «القبيلة» يجب أن يرافقه تغيير مماثل على مستوى «القبيلة». وهنا ينطلق ابن المقفع من نقد الوضع القائم في ميدان الجباية فيلاحظ أن الخراج يجهى على غير قانون وإن كل والٍ أو عامل يفتقر على الواحي التابعة له عقاير تختلف عن التي يعرضها آخرون في مناطق أخرى: «فليس للمال أمر يتهود إليه ويحاسبون عليه ويعول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض» فسيارة المال بهم إحدى اثنين إما رجل أخذ بالخرق والمف من حيث وجد، ونسج الرجال والرسائق [= النواحي] بالمعالة عن وجد، وإما رجل صاحب مساحة يستخرج من درع ويترك من لم يدرع فيفرم من عمر ويسلم من الحرب، مع أن أصول الوظائف على الكور [ما يوقف من الخراج على النواحي] لم يكن لها ثبت ولا علم وليس من كورة إلا وقد عبرت وظيفتها مراراً ١٥ ولذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي ويعتمد على سجلات مضمونة، يقول: «ولو أن أمير المؤمنين أصل رأيه في التوظيف على الرسائق والفري والأرضين وظنك معلومة ونسب الدواوين بذلك وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وقسمها ولا يبتعد في عبادة إلا كان له نصيبها ونصيبها، لرحوا أن يكون في ذلك صلاح للرعية وعمارة للأرض وحسم لأبواب الحياة وغشم المال [= ظلمهم]»^(٢٨). وهذا الإصلاح الجبائي الجذري يرمي كما هو واضح إلى الانتفال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والحرية) إلى الاقتصاد «الخراجي» من النمط الأسوي^(٢٩) الذي قوامه ضريبة موحدة تعرض على الجميع وبالتساوي، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢٠٠

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٠١

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٠٢ - ٢٠٣

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢١٩ - ٢٢٠

(٢٩) قصد نمط الانتاج الخراجي، انظر للمختل، الفقرة ٧، المبحث ٣١

من «المركزة» مباشرة، ويكون معادها في الغالب مستوعباً لما يفصل من انتاج الملاحين بعد إسقاط المقادير الضرورية لعيشهم.

هذه التعبيرات الجفرية الهيكلية على مستوى «القبيلة» و «التيبة» تتطلب تغييراً مماثلاً عن مستوى «العقيدة». وما يجب أن لا نتظر من ابن المقفع أن يخوض في الخلافات النظرية حول الإمامة وقضايا الكفر والإيمان والجبر والاختيار... الخ. إن ابن المقفع حين تكوّن قراطين، والرسالة «رسالة الصحابة» الكثوقراطيين، ولذلك فإن ما سيهمه على مستوى «العقيدة» هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. ما يهمه هو ما يضمن «طاعة الخليعة وانتظام أمر العامة» على قانون واحد. وقد عرض ابن المقفع للمصالح الأولى في سياق حديثه عن إعادة هيكلة «الحند» بقصد تحويله إلى عسكر تسود فيه الطاعة والامتثال. أما المسألة الثانية فقد خصها بفقرة خاصة.

بخصوص «الطاعة» طاعة العسكر أولاً وطاعة الناس جميعاً لـ «الإمام»، ينطلق ابن المقفع عما كان يروج من مناقشات في ذلك العصر حول حدود الطاعة للإمام ومداه، انطلاقاً من المبدأ الإسلامي المعروف «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وبحسب ابن المقفع أنه كان هناك تأويلان «معرضان» لهذا المبدأ، الأول يقول فيه أصحابه: «إن أمراً بالإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى، وإن أمراً بطاعة الله فهو أهل أن يطاع». وإذا كان الإمام يعصى في المعصية، وكان خير الإمام بطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء». وواضح أن هذا التأويل يبطن القول بعدم ضرورة نصب الإمام، وهذا ما نبه إليه ابن المقفع إذ علق على هذا الرأي بقوله: «وعدا قول معلوم بحمد الشيطان فريسة إلى خلق الطاعة والذي به أمينة لكي يكون الناس مظالم ولا يفرح بأمرهم إمام». أما التأويل الثاني فأصحابه يقولون، بالعكس من ذلك، «بل طيع الأئمة في كل أمور ولا تفتش من طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حياء، هم ولاية الأمر وأهل العلم ومن الاتباع وعلمنا الطاعة والتسليم». ومع أن ظاهر هذا القول يفيد وجوب الطاعة للإمام في كل شيء فإنه ينفي، في باطنه، بالقاء المسؤولية كلها على الإمام، ولذلك يقول ابن المقفع: «وليس أحد القول بأقل ضرراً في توهين السلطان وتجيير الطاعة من القول بقله، لأنه يتهيأ إلى العطيع المتساحش من الأمر في استغلال معصية الله جهاراً صراحاً، ويجب أن نضيف ما سكنت عنه ابن المقفع، وهو الأهم صده، أعني بذلك تحريم الإمام بتحميله مسؤولية كل شيء».

وبقدم ابن المقفع تأويلاً لذلك المبدأ الإسلامي يبدو في ظاهره ولكنه موقف وسط ولكنه في حقيقته وجوهه تكريس للطاعة للإمام بصورة تجعل منه المشرع الوحيد لأمر الدين الذي يجب أن يطاع كما يطاع المشرع لأمر الآخرة: الله. ويبقى ابن المقفع تأويله هذا على المقدمة التالية، وهي: «إن الله جعل نوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في عتق الدين والعقل». وبما أن الدين لا يشرع لكل جزئية وكل نازلة يمكن أن تحدث إذ «لو أن الدين جاء من الله لم يعاد حراً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم منذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم ينقره، إلا جاء به معرفة [حكم]، فكانوا قد كفروا غير وسعهم قضى عليهم في دينهم ولقاهم ما لم تتسع أنفسهم لاسماعه ولا قلوبهم لفهمه، ولطرب عقولهم وألباهم التي فتق الله بها عليهم ولكنت لهموا لا يجتهدون إياها في شيء»^(٣٠). ولذلك اقتصر الدين على بيان «الفرائض والحدود». أما ما سوى ذلك فهو من

(٣٠) ابن المقفع، نفس المرجع، ص ١٩٨.

ميدان «المعقل» وليس من ميدان الدين. وللفصود بـ «المعقل» هنا: «الرأي والتدبير»، وهما أمران جعلهما الله وإلى ولاية الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والالزام عند الدعوة والصيحة بظهر العرب»^(٣١)

وبناء على هاتين المقدمتين يؤول ابن المقفع مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كما يلي: «فإننا إن لم نأمر الله لا بطاعة الإمام في معصية الله فإن ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو أن الإمام نهي عن الصلاة والصيام والحج أو مع الحدود وأباح ما حرم الله لم يكن له في ذلك أمره أي لا يطاع». «ولما ثبتت للإمام الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره فإن ذلك في الرأي والتدبير ولأمر [= السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً] التي جعل الله لزمته وعمره بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة من المرور والقنول [= قرار إعلان الحرب وإصدار الصلح والسلام] والجمع والقسمة [= السياسة المالية للدولة، الداخلية والخارجية] والاستملاك والعزل [= السلطة الإدارية] والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر لأمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة [= السلطة القضائية] ومعارضة العدو ومهادنته والأمر للمسلمين بالاعطاء عنهم [= السياسة الخارجية]. ويضيف ابن المقفع قائلاً: «وهذه الأمور كلها وأشباهها من طاعة الله عز وجل، وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصي الإمام فيها لم يخله فقد أوتغ نفسه [= أهلكتها]»^(٣٢).

الإمام يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا نهي عن القيام بالفرائض كالصلاة والصيام والحج أو منع «الحدود» أو أباح ما حرم الله. ويجب أن تنبذ هنا إلى الأفعال المستعملة (نهي، منع، أباح)، فلو وضعنا محلها الأعمال التالية بالترتيب: أمر، نهي، حرم، لتغير المعنى تماماً. ذلك لأن الأعمال التي استعملها ابن المقفع تحمل الإمام غير مطالب بما نسميه اليوم: «تطبيق الشريعة»، وإنما تحمله مطالباً بعدم الحلولة دون تطبيقها. وإذن فما دام الإمام لا يمنع الناس من القيام بالفرائض فيجب أن يطاع. وقد تبين للفقيه هذه الوجهة من النظر كما سنرى

ليس هذا وحسب بل إن للإمام سلطة مطلقة في كل ما هو ذو طابع اجتماعي في الشريعة، وهو الحدود والأحكام. ذلك ما يقرره ابن المقفع حينما تعرض له «القضاء». لقد أوردنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٣) كيف أن القضاء في العصر الأموي كان مستقلاً وكيف أن الخليفة لم يكن يتدخل فيه وأن القضاة كانوا يحكمون بحسب اجتهاداتهم، فكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات. ويتخذ ابن المقفع هذا الاختلاف في الاجتهادات والأحكام دريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة. إنه يؤكد أن الأحكام عند سبغ اختلافها أمراً عالياً في الدماء والفروج والأموال تستحل الدم والفرج في الحيرة وهما يجرمان بالكوفة»^(٣٣). بعض القضاة «بعضهم يروم السنة». فيجعل ما ليس سنة سنة فيحكم برأيه مدعياً أنه يحكم بالسنة، وبعضهم يحكم برأيه مراحمة معتمداً على القياس. والقياس في رأي ابن المقفع يقود إلى الخطأ. إما «يسلط في أصل القياس، وابتداء أمر على غير مثله. وإما يطول ملازمة القياس» ويستند من المقفع القياس فيقول: «إن من أراد أن يلزم القياس ولا يخلقه أسداً في أمر الدين والحكم وقع في

(٣١) نفس المرجع، ص ١٩٩

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٩٨

(٣٣) نفس المرجع، ص ٢٠٦

الروايات بمعنى على الشبهات وغمض على الفصح الذي يعرفه ويصره فلم يتركه كراعاة ترك القياس»^(٣٤)

ونفي عن البيان القول هنا إن ابن المقفع لا يستند القياس من منظور فقهي أو ديني، إنه لا يتصور له وأصحاب الحديث» ضد «أصحاب الرأي»، كلا إنه ينظر إلى المسألة من جانبها السياسي المعضن إن العمل بالقياس معناه إعطاء الحرية للقاضي وهذا بمثابة إشراك له في السلطة مع الخليفة، بينما يجب أن تكون السلطة بجميع أنواعها للإمام وحده كما رأينا ولذلك ينصح ابن المقفع أن يتولى الخليفة بنفسه إصدار الأحكام، وذلك لأن يقتصر القصد على اقتراح الحكم الذي ينبغي أن يحكم به فيما يعرض عليهم من قضايا ثم يمشوا اقتراحاتهم ووجهتهم إلى الخليفة الذي يرجع تلك الأحكام ويصدر المرسوم، يقول: «لو رأى أمير المؤمنين [وهو هي صيغة الطلب والاقتراح في خطاب الایدولوجيا السلطانية] أن يأمر بهذه الأنظمة والنسب المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرجع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة وفلس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيته الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً ونهي عن التقضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجوا أن يعمل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، لرجوا أن يكون اجتنب السيرة لرجاء لا جامع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من أمام آخر، آخر الدهر»^(٣٥).

وأصبح إذن أن ابن المقفع يحمل كل ما هو اجتهادي في «العقيدة» من اختصاص الخليفة. الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها الدينية إلى الإمام الذي له وحده حق القرار. لقد كان العلماء والأمراء فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخر في العصر الأموي. أما في العصر العباسي فنحن أمام وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، أنه الخليفة. وهذا الذي يقترحه ابن المقفع لم يكن في الحقيقة إلا تكرساً لنسب الانحياز الذي كانت تسير فيه الأمور أنه تنظيم وتفصيل، بحظاب سياسي أدبي «عقلاني» لما كان يدعوه أبو جعفر المنصور من أنه إنما يصدر في حكمه عن إرادة الله ومن هنا تكون طاعة الإمام من طاعة الله كما سيروج لذلك الكتاب المتجوز للایدولوجيا السلطانية»^(٣٦).

تحويل «القبيلة» إلى عسكر و«الغنيمة» إلى وظيفة (= خيرية محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام، تلك هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين هيئة الحرم الاجتماعي السلطانية وبنية العميقة، بين الأمير/ الخاصة/ العامة من جهة، والقبيلة/ السبيبة/ العقيدة من جهة أخرى. إن تحويل «القبيلة» إلى عسكر يفسح المجال لظهور «خاصة» تقوم مقام زعماء القبائل صاحبة الدولة، وتحويل «الغنيمة» إلى وظيفة يجعل «خاصة» الخاصة أو «الصحابية» هم للتصرفون في مالية الدولة المنظمون لها للشرفون على مداخلها

(٣٤) حسن المرجع، ص ٢٠٩

(٣٥) حسن المرجع، ص ٢٠٨.

(٣٦) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٠٠، والملاحظ، كتاب فتاح في أعلاى الملوك للجاسط،

وبعفتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة عملية ترمي إلى ربط «العامّة» مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامّة. إنه التشريع للدولة المركزية، «دولة الخليفة» التي يراد منها أن تحمل عمل «دولة القبيلة». إنه النموذج المبني في عصر ازدهاره قبل «عودة للكيوت» ليحتل البنية السطحية للمهرم الاجتماعي، «عودة «القبيلة» التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الاسمية (عصر الفتوح التركي، العصر البيروني، العصر السلجوقي).

- ٥ -

لم يكن ابن اللقّاع يشرح لـ «مدينة فاضلة»، فهو لم يكن فيلسوفاً ميثاقياً ولا أدبياً حالمًا. لقد كان خبيراً تكنوقراطياً يشرح لـ «مدينة» واقعية، ويكرس انجاء تطور الأوضاع تكريساً. كان هناك نموذج ينمو وينصح هو حيلة التطورات التي عرفتتها الدولة الإسلامية منذ ميلادها في المدينة. وإذا كان ابن اللقّاع قد استطاع أن يشرح لهذا النموذج، وكأنه يصف واقعاً قد اكتمل، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستسحقة من النموذج الامبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا نظمه المادية والمكرية، وبكنمة واحدة حضارته. إنه النموذج الذي يتميز بملك / امبراطور مستبد (عادل) في بعض الأحيان) تضعه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الإله. فهو إن لم يكن الله ذاته فهو يعتبر نفسه وتعتبره رعيته سلطان الله ويمثله على الأرض (= خليفة). والمماثلة بين الله والملك / الامبراطور، بين المدينة الإلهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الإنسانية، وليس النموذج القرهون سوى واحد منها

ومع أن الاسلام قد جاء بـ «التوحيد» الذي يقوم على استبعاد كلي وتام لكل مماثلة بين الله وأي شيء آخر سواه (وليس كمثلته شيء) الشورى ١١/٤٦، ومع أن النبي (ص) قد أكد مراراً أنه مجرد بشر كالسائر البشر (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنا وإلكم به واحد) الكهف ١٨/١١٠، ومع أن الخلفاء الراشدين قد اعتبروا أنفسهم مجرد خلفاء للنبي (ص) يعملون بما في القرآن والسنة، ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يعترفون بالطابع الديني لحكمهم إذ كانوا، رغم الألقاب التي خلعها عليهم شعراؤهم أو لقبوا هم أنفسهم بها أحياناً مثل «خليفة الله»، يرددون حكمهم بأنه إنما سلقه الله إليهم قضاء وقدرًا، مع ذلك كله مؤثراً نلاحظ أن الانجاء إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود الخيال الديني والسياسي في العصر العباسي، ليس فقط لدى أولئك الذين استمدوا ميولوجيا الإمامة كالأسماعيلية بل أيضاً لدى أهل السنة أنفسهم معترلة وأشاعرة. وسيكون من الخطأ القول إن ذلك منقول من النموذج الفارسي مثلاً، فعلاوة على أن تلك المماثلة تنتمي السند من المرجعية الإسلامية فإنه لا بد من الاعتراف بأن التأثيرات الخارجية، فارسية كانت أو غير فارسية، لم تكن تقبل في الإسلام، ولدى أهل السنة خاصة، معترلة وأشاعرة، إلا إذا كانت تجد ما ترتكز عليه أو تستند إليه في المرجعية الإسلامية نفسها. وبصفة عامة لم يكن الإسلام يقبل من العناصر الخارجية إلا تلك

التي لا تتناقص بصورة مباشرة مع مبدأ «التوحيد» الذي يقضي بنفي الشريك عن الله وتبريره عن كل مماثلة مع ما سواه.

وإذا كان النموذج العباسي الذي ينبغي حل المماثلة بين الله والملك (كسرى) - إن لم يكن عن الدمج بينهما - قد وجد له مكاناً في الخيال الشعبي والسياسي السني في العصر العباسي فلاه قد دخل من باب «التوحيد» بالثبات. ومن غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي للناقد من قدرة الإنسان على الفعل وهي لتبينه أفعاله بحرية واحترام بهدف تحميله مسؤولية أعماله وإثبات الثواب والعقاب له، ضدًا على أيديولوجية الخير الأموي كما يتنا قبل (الفصل التاسع، الفقرتان ٤ و ٥) من غريب المفارقات أن تكون هذه الأطروحات نفسها هي التي وظفت لتكرس مضمون سياسي متناقص تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجرمه، استبداد الحكام، وها هي هذه الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه.

وأما قبل قليل كيف ربط أبو جعفر المنصور إرادته ربطاً مباشراً بإرادة الله، فجعل إرادة الله هي الفاعلة فيه وبواسطته. ولقد حان الوقت الآن لنلفت الانتباه إلى «ورشائع التقرير» التي تربط هذا الإدعاء بأطروحة الجهم بن صفوان النورية التي تعرفنا عليها قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢٧). لقد اتهم الجهم بن صفوان بـ «الجبر» لكونه قال: لا فاعل عن الحقيقة إلا الله، وأنه لا يجوز أن يوصف الله بالصفات التي يوصف بها خلقه وأن الصفة الوحيدة التي تليق به هي «الخلق» و«الفعل» وما في معناه. وقد قال الجهم بذلك لينفي عن الله العلم الأزلّي بأفعال البشر وبالتالي لجعل هذه الأعمال من صنع الناس أنفسهم وهدف من ذلك تحميلهم المسؤولية وإقرار الثواب والعقاب، ضدًا على أيديولوجية الجبر الأموي. ويأتي أبو جعفر المنصور، الذي كان على صلة وثيقة برجال حركة التنوير في أواخر العصر الأموي، يأتي لينفي، وهو خليفة، المكسرة نفسها ولكن بهدف توظيفها في غرض سياسي متناقص تماماً لذلك الغرض الذي وظفت من أجله عند رجال حركة التنوير المذكورة. إن ادعاء أبي جعفر المنصور أن إرادته من إرادة الله وأن إرادة الله هي التي تتصرف فيه، كما رأينا في فقرة سابقة، يلتقي مع أطروحة جهم بن صفوان الفتاة بأنه لا فاعل عن الحقيقة إلا الله، وهذا يؤدي إلى إسقاط المسؤولية عنه وبالتالي إعفاءه من العقاب، وهكذا يصل إلى ما أراد الخلفاء الأمويون تقريره من خلال القول بالجبر، بتوظيف الأطروحة المتضادة لذلك الجبر نفسه: إن أبا جعفر المنصور يعترف بحرية إرادة الإنسان وخصوته على أتباع أعماله ولكنه يماهي إرادته هو كخليفة مع إرادة الله، الشيء الذي يجعله هو شخصياً معفى من كل مسؤولية فضلاً عن تمثله لإرادة الله على الأرض. وهكذا فما يمتقه النعمي المطلق للإرادة البشرية محققه أيضاً الإثبات المطلق لها. إن السياسة ليست وحيدة الاتجاه.

هذا جانب، وهناك جانب آخر في أطروحات حركة التنوير وظف هذا النوع من التوظيف. يتعلق الأمر هذه المرة بفكرة «التوحيد» ذاتها: تنزيه الله من كل مشابهة بمخلوقاته

وقد طرحت المسئلة في الوعي واللاوعي، في الخيال الديني والسياسي، بهذه الصورة البسيطة: الله يخلق الكون وهو اللبيرة له. والخليفة يقع خارج المجتمع، «الخاصة منه» و«العامه» وهو للغير له (التفسير هنا وهناك بمعنى: السياسة والتسيير وإصدار الأوامر والتواهي... إلخ) وإذن فلن يكون تفسير للخليفة على أكمل وجه يجب أن يكون الخليفة أقرب ما يمكن إلى الله في صفاته وأفعاله. وبما أن أهم صفات الله صفتان هما «التوحيد» و«العدل»، وإليهما ترد جميع الصفات الأخرى، كما يقرر المعتزلة وزملائهم في حركة التسيير خلال العصر الأموي، فإن إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كساله، كما يبلغ الله كساله بهما، يعني بأن لا يكون له - أي للخليفة - شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق التصوره» في هذا المجال.

ولا يعتقد أحد أننا نقوم هنا بقراءة تأويلية حرة لا تستند على أدوات التشخيص من علامات وشهادات وغيرها. إن التعامل بالسياسة عملية تقوم على الهدف بالمضمون السياسي للمعطاب إلى غيايب «الاشعور» غير أن ما يلقي به في الاشعور (الفردية، أو الاجتهاد / السياسي) لا يحمي ولا يهدر بل لا بد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسي

يقدم لنا الجاحظ نموذج «الملك» الثرثار: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد» ويتكلم في كل شيء ولكن دائماً من مشور قاعدته «التوحيد والعدل» وبالتالي لا بد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصاً عندما يكون موضوع «الكلام» هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه^(٣٧). نستعرض معاً بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع وهي تقدم لنا «فئات» وشهادات تؤكد ما ذهبنا إليه. وسنكتفي هنا بوضع خط على الألفاظ التي هي بمثابة «فئات لسان» تعبر عن تفلغل المائلة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي، بوصفه أحد أقطاب المعتزلة في عصره.

يقول في مقدمة كتابه ذلك ما نصه: «وبعد، فإن أكثر كلامنا في هذا الكتاب، إنما هو على من دون الملك الأعظم، إذ لم يكن في استطاعتنا أن نصف أخلاقه بل نعجز عن نهاية ما يجب له لورث فرجه». وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم ولا يحيط بها فكر... ومن غرض أن يبلغ أقصى هذا المدى لئلا نعتدنا كمن قال بالمشبه مثلاً وبالجسم معارضة^(٣٨) (التيه فقط إلى أن كلمة «عندنا» تعني نحن المعتزلة ومعلوم أن التشبيه والتجسيم يقالان في مقابل التثنية). ونقرأ في ثانيا الكتاب: «وليس أخلاق الملوك كاخلاق العامة، وكانوا لا يشبهون في شيء... فلما للملك غيرهم من هذه الصفة ويجلون من هذا المقدار^(٣٩) وأيضاً: «فلما كل ما يمكن للملك أن يغرد به دون خلصته وحاشه (= العامة)

(٣٧) هي المرجع، ذكره يعقوب الحموي في مسجده والصعدي وابن سائر وسواهم بصواب كتبه
أخلاق الملوك انظر مقدمة الطبعة التي تصفها والمشار إليها آنفاً وهذا المضمون المعتزلي لعبارة الكتاب يؤكد سببه الجاحظ

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٣ - ١٤

(٣٩) نفس المرجع، ص ٢٥

من أخلاقه أن لا يشترك أحداً فيه... ولولي الأمور بأنطلق الملك أن لعنة الفرد بالله والغوا- إلا يشترك فيها أحداً، فإن البهلاء واليز والأيه في الفرد... وطاعة أهل المملكة أن يحصل أكثر ذي الملك وأكثر أحواله وشيمه^(٤٠). وأيضاً: «وليس الذنب يحضرة الملك كالغلب يحضرة السوقة» لأن الملك هو بين الله وبين عبده^(٤١). وأيضاً: «ومن أخلاقهم [= الملوك] أن لا تكون أخلاقهم معروفة»^(٤٢) وأيضاً: «فكل شيء من أمر الملك حسن في الرضا والسخط والأخذ والتع واليقل والأعطاء والسر والفرء والغراء»^(٤٣) (قارن الحمد لله الذي لا يحمد على مكروه موله).

ويكشف «لسان الجاحظ» عن للرجعية التي ينطق عنها، أعني أصول المعتزلة، فيضيف إلى عبارته السابقة قوله: «وعبر أنه يجب على الحكيم للميز أن يجهد بكل وسع طاقته أن يكون من الملك بالمتزلة بين المتزلاتين، فإنها أخرى للقول بدوام النعمة»^(٤٤) (المتزلة بين المتزلاتين أصل من أصول المعتزلة (قارن أيضاً: «خير الأمور أوسطها»). لنختم هذه «الشهادات» التي يحكمها من خلف أصل «التوحيد» بشهادة أخرى يحكمها بصراحة لا مزهد عليها أصل «العقل». يقول الجاحظ: «ومن العدل أن يعطي الملك كل أحد قسطه وكل طبقة حقه، وأن تكون شريعة العدل في أخلاقه كشرعية ما يقتضى به من أداء القرائض والتواضل التي تجب عليه رعايتها والثابرة على النسك»^(٤٥) (المعتزلة تقول يجب على الله أن لا يفعل إلا الصالح والأصلح).

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن الجاحظ يقرأ هنا «أخلاق الملوك» بواسطة «صفات الله» ومن خلافاً؟ ولو أن كلمة «أخلاق» تستعمل في حق الله لقنا إننا هنا أمام مطابقة بين «أخلاق الملوك» و«أخلاق الله»، فلنخل إذن إنها المطابقة بين صفات الملوك وصفات الله.

ولم يكن الجاحظ هو وحده الذي «فلت» من قلمه مثل هذه العلامات والشهادات التي تكشف عن تغفل بنية المبالغة بين الله والخليفة في الملامحور السياسي عند المتكلمين. هناك نصوص أخرى كثيرة تقتصر على حل نماذج لثلاثة مكرين لم يكن وزعم في ميادينهم يقل عن وزن الجاحظ في ميادنه.

النص الأول لأبي الحسن الماوردي يقول فيه: «إن مما يجب على الملك العاقل أن تكون هيأته بأمر خاصته أقدم وأكثر وأهم وأمر حتى يروصهم ويأمنه لا يكون في أهل مملكته ومن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم. اقتداء بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمته أسرهم ووجهم وتبهم بما هو أصلح لهم وانظر لأمرهم في دينهم ودنياهم» اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خلقه موكلين بأمر برته وأمره لأهل دعوتهم وحملهم أقرب الخلق إليه منزلة. ثم اصطفى من الناس رسلاً. فكان ذلك يجب على

(٤٠) نفس المرجع، ص ٥٥.

(٤١) نفس المرجع، ص ٦٠.

(٤٢) نفس المرجع، ص ٦٨ - ٦٩.

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٤٤) نفس المرجع، ص ١٤١.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٢٥.

الملك أن يروض عليه ويسوس به خاصته على مقدار طاقته ومتهى قوته، ثم ثم يحمل خاصته بمقدار طاقته ومتهى موه على الآله من الصنع التي لا يجوز له تمديد شيء من صناعته وإرادته إلا بها»^(٢٦).

والنص الثاني للطوطوشي يؤكد فيه على ضرورة «وجود السلطان في الأرض» لأن الناس «بلا سلطان كمثل الخوت في البحر يردود الكبير الصغير، فتى لم يكن لهم سلطان قلهم لم يتظم لهم أمر ولم يستقر لهم معاش ولم ينهوا بالحيلة ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض ما كان في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إقلان للعالم، ولعلهم بأسره في سلطان الله تعالى كالمزاج الواحد في يد سلطان الأرض»^(٢٧). وأيضاً: «وقال الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله سرلة ولاته معه... فهذا طريق الطبيعة الشرعي والسياسة الاصطلاحية الطبيعية»^(٢٨).

والنص الثالث للفتاوي، ومعلوم أن فلسفة الفارابي السياسية مبنية على المائلة بين عالم الطبيعة وعلى رأسه المبدأ الأول (= الله) والمدينة الفاضلة وعلى رأسها النبي أو الرئيس الفيلسوف، وبالتالي فالمدينة الفاضلة هذه هي التي تحاكي في نظامها نظام الكون. يقول في هذا الصدد: «وكما أن في العالم مبدأ ما أولاً، ثم مبادئ أخرى على ترتيب [= العقول السليمة، الفلكية] وموجودات من تلك المبادئ [= الأفلاك والأجرام السليمة] وموجودات أخرى تنطو تلك الموجودات على ترتيب [= أشياء الطبيعة في الأرض] إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود [= ثلاثة غير المشككة]، كذلك في جهة ما تشمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ أول [= الخليفة الرئيس، الملك] ثم مبادئ أخرى تنطو [= الصحابة، خاصة الخاصة] ومبادئ أخرى تنطو تلك المبادئ [= الخاصة] وآخرون ينطو هؤلاء إلى أن ينتهي إلى آخر المدين رتبة في المدينة والامنية [= العامة]، حتى يوجد فيها تشمل عليه المدينة نظام ما تشمل عليه جملة العالم»^(٢٩). وتكون المدينة حيث مرئطة أجزائها بعضها ببعض ومؤلفة بعضها مع بعض ومرتبطة بتقديم وتأخير بعض، وتصور شيبة بالموجودات الطبيعية، ومرتبطة شيبة أيضاً بمراتب الموجودات التي تنتمي من الأول وتنتهي إلى ثلاثة الأولى والاسطقسات [الله والمزاج والنار والراب] ولرباطها وافتلتها شيبة بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض واتلافها. ومدير تلك المدينة شيبة بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات»^(٣٠).

لقد كان من الممكن أن نترسل طويلاً في هذا الموضوع فنستقل إلى الفلسفة الإسلامية المشيدة كلها على المائلة بين عالم والعظمة النبوية عالم الإمامة والإمام، وبين عالم

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الطوسي، نصيحة الملوك (بغداد، وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٩ - ٢٩٢. والمغفر بالذكر هنا أن الطوسي يركز في كتابه هذا على ثلاثة أمور: ما يجب أن يكون عليه الملك في نفسه، كيف يسوس الخاصة، ثم كيف يسوس العامة.

(٢٧) الطوطوشي، مراجع الملوك، ص ٨١.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٨٩.

(٢٩) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب لمحصل السعادة (بيروت: دار الاندلس، ١٩٨١)، ص ٦٣.

(٣٠) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب السياسة المدنية (بيروت: المؤسسة الكويتية، ١٩٦٤)، ص ٨٤. انظر التفاصيل، في: محمد عبد الجباري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الحضارة العربية، ج ٢، بنية العقل العربي (١) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، الفصل الثاني، الفقرة ٢.

الالهية، عالم المبدأ الأول والمبادئ المنبثقة منه، الفلسفة التي انتهت في وقت من الأوقات إلى نأليه الإمام بصورة صريحة^(٥١). وكان من الممكن أن نعرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقالات، حيث تهيمن الابدولوجيا الربعية، للزئسه على مدح «الأمير» وعطائه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للابدولوجيا السلطانية ولقصيتها المركزية المائلة بين الإله والخليفة، هذه المائلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مطلعة تخلع فيها على الأمير صفات الالهية مباشرة. كان من الممكن أن نواصل البحث في هذا الموضوع في مختلف المجالات لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة. إن هدفنا هنا يحدصر في تقديم مبادئ دالة وكافية لإثبات الأطروحة التي تريد بلورتها وهي أن العقل السيلسي العربي سيكون بينية المائلة بين الإله و «الأمير» (سواء كان الأمير فرعون أو محتصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو رعيماً)، البية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج «المستبد العادل»، لا فرق في ذلك بين شيعي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نصيب الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أساليبها) إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المائلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن نعزي طرفيها (الثابت البنيوي هو علاقة المائلة بين الإله و «الأمير»، أما التحولات فهي اختلاف الفرق والتهارات في تحديد هوية هذا الطرف لو ذاك: العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف الأول: الإله وهوية الخليفة أو الإمام: علاقة صنية، إمامة شيعية، سلطان، رئيس قائد. . . الخ). ومسرى في حاشية الكتاب النتائج التي نرتب على تغلغل بية هذه المائلة في اللاشعور السياسي العربي وذلك بالنسبة لمهام تحديد العقل السياسي العربي وتحديثه. أما الآن فلنختم هذا الفصل بإطلالة صريحة على فقه السياسة.

- ٦ -

بدأ «فقه السياسة» كجميع فروع الفقه الأخرى بالحديث النبوي. ففي عصر الراشدين والعصر الأموي كان الحكم الشرعي يلتبس من القرآن والأشراء عمومياً: ما يروى من حديث وأخبار عن الرسول والصحابة. وما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وما أن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفحالاً عند كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتبس منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضيف به الشرعية على موقفه السياسي وهكذا راجت أحاديث ظاهرة الوضع قد تدم هذا الشخص لو ذاك، هذه الفرقة أو تلك. . . وإذا كان كثير من رجال الحديث قد قدوا الروايات وميزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح حسب

(٥١) عرضاً يحصل للطلعة الاسماعيلية ونظرية الشيعة عمومياً في الولاية والإمامة في «الجهاد»، نفس المرجع، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع.

مقاييس وضعوها فإن تصنيف الحديث إلى صحيح وغير صحيح وتحديد الدرجات بينها مسألة هم للمختصين وحدهم. أما رجال السياسة والدولة والخطباء والوعاظ والقضاة فهم يروجون للحديث بسند أو بغير سند، ولهم عندهم هو توظيفه في أغراضهم السياسية ومن هنا كان الحديث للموضوع لا يقل تأثيراً عن الحديث الصحيح، بل ربما كان الأول أكثر تأثيراً لأن واصله بصوغه بالشكل الذي يحلّم قضيته مباشرة، هذا فضلاً عن توظيف ما صححه سنده من الحديث توطيئاً يجرّج به عن نطق دلالاته الأصلية، عن مجال «أسباب مروله»، إلى نطاق آخر ومجال آخر، وذلك من خلال التعميم والتأويل والمبالغة... الخ.

وإذا نحن تركنا جانباً الأحاديث التي تروى في حق الأشخاص والفرق، سواء على سبيل المدح أو على سبيل الذم، لأن تأثير هذا النوع ظرفي في الغالب، وحصرنا انتباهنا في الأحاديث الأخرى التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، وبدون تحرب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجد أنها تنحصر حول موضوعين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. ومع أن كثيراً من الأحاديث التي تروى في هذين الموضوعين يمكن أن تكون قد وصفت لتخضع هذا الحاكم أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعته نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة، إلى قبول «الأمير» كيفما كان - شريطة أن يظهر الإسلام - حافظاً على «الدولة»، لأنه بدون «الدولة» لا يستقيم الدين، فكثير من المفرائض والأحكام ينوقف أدائها وتفيدها على وجود الإمام (صلاة الجمعة، الحج، الحدود، حماية النفوس، الجهاد... الخ) وفي هذا الإطار يجب أن نضع الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عن الحماة بقطع النظر عن مسألة الصحة أو عدمها. ومن الأحاديث الصحيحة حسب مقاييس البخاري ما يرويه عن النبي (ص) أنه قال: «من كره من أميره شيئاً فليكره، فإنه من عرج من السلطان شيئاً مات ميتة جاهلية» وفي رواية أخرى «من رأى من أميره شيئاً فليكره فليكره عليه فإنه من طرق الجماعة ماتت «الامة جاهلية». وفي صحيح مسلم أن النبي قال: «إنه سيكون حات وهات، من أراد أن يشرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان» وفيه أيضاً عن النبي أنه قال: «سيكون أمراء تفرقون وتكفرون، فمن عرف برى ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع - قالوا أفلا سبأهم؟ قال لا، ما صلوا» وفيه أيضاً أنه قال: «من دلي عليه والديراء بلي شيئاً من معصية فليكر ما بقي من معصية الله ولا يترحم به» من طاعة»

وإذا أضفنا إلى هذا النوع من الأحاديث، وبطها يعتبر صحيح السند، الحديث الذي يقول فيه النبي (ص): «الحق في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، والذي يعتبره بعض علماء أهل السنة ليس فقط صحيحاً بل أكثر من ذلك من دلائل النبوة (أنظر الفصل السابع، الفقرة ١) أقول إننا أضفنا هذا الحديث إلى الأحاديث التي أوردناها قبل أمكننا أن نحصل إلى النتيجة التالية وهي أن هذه السلسلة سيكون محكوماً بثلاثة ثوابت: (١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد العلماء الراشدين ملك دنيوي. وواضح أن هذه الثوابت تبذل الباب عتقاً أمام أيقنظورية إسلامية في الحكم، وبالتالي فيما يسمى بـ «نظرية الخلافة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير معنى، إذا أحدا

«لظريته» بمعنى التشريع للكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الحكم. ذلك لأن حديث الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، وهو حديث يقبله أهل السنة عموماً، يجعل الكلام عن «الخلافة» بعد الخلفاء الراشدين غير ذي موضوع، إلا إذا كان المقصود هو بيان الكيفية التي سارت عليها الخلافة زمن الراشدين. وفي هذه الحالة سيكون أمامنا ربح لو مع مصي وليس أمام نظرية للحاضر ولا للمستقبل (لأن الحاضر والمستقبل بعد الخلفاء الراشدين يحكم عليها الحديث بأنها «ملك عصوصي»).

هذه الترجمة من النظر لا تتفق بالضرورة مع وجهة نظر علي عبد الرزاق الذي يقول: «إن محمداً (ص) ما كان إلا رسولاً للدعوة الدينية خالصة للدين، لا تشويهاً لزعمة ملك ولا دعة لدولة، وإنه لم يكن لمسي (ص) ملك ولا حكومة، وإنه (ص) لم يتم تأسيس مملكة، بل هي الذي بهم سياسياً من هذه الكلمة ومرادها ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخلفاء من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك». «إننا وإن كنا نوافق على أن محمداً (ص) لم يكن ملكاً ولا مؤسس مملكة ولا داعياً إلى ملك، فإننا لا نستطيع أن نوافق في قوله إنه لم يكن «مؤسس دولة» والتصور الثلاثة الأولى من هذا الكتاب قد بينت كيف أن الدعوة المحمدية قد تطورت إلى دولة على رأسها النبي نفسه، بل إننا نميل، أكثر من ذلك، إلى أن هذه الدعوة كانت تحمل منذ البداية ما يشبه أن يكون مشروعاً سياسياً إلى جانب مضمونها الديني، كما بينا ذلك من قبل (الفصل الأول، الفقرة ١).

نحي نرى أن الإسلام دين ودولة، ولكه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أموراً لاجتهادات المسلمين، وقد تبين ذلك بوضوح في احتياج الصحابة في حقيقة بني مساعدة إثر وفاة النبي. فلو لم تكن هناك دولة قائمة لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو كان الإسلام قد بين شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة ومن الخلفاء الراشدين أنفسهم. إن مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحة اجتهدية ولذلك اختلف المسلمون حولها وكان الطرفان الرئيسيان في هذا الخلاف هما الشيعة وأهل السنة. ولما كان الشيعة قد قالوا بأن الإمامة بعد النبي (ص) هي لعلي بن أبي طالب ويعرضون الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان فلقد كان على أهل السنة أن يردوا على هذا العرض بإثبات شرعية إمامة هؤلاء الخلفاء. وأمام غياب النص الفردي للحكم وغياب الحديث المتواتر الذي لا يمكن أن يتنازع فيه أحد، يبقى للرجع الوحيد هو الاحتكام إلى التاريخ: تاريخ الخلفاء الراشدين. وبما أن الصحابة هم الذين كانوا يقررون، أو على الأقل يقبلون ما يقروه هذا الخليفة أو ذاك من الخلفاء الراشدين، فقد اعتبر أهل السنة ذلك إجماعاً منهم، أي من الصحابة، وصار هذا «الإجماع» مصدراً للشرعية.

١٥٥ بالنسبة للعصر الراشدي، عصر «الخلافة». أما بعد أن انتقلت الخلافة إلى ملك مع معاوية، بل ومعاوية حبيب بن عتيق، فقد وجد القنصل الامتلاحي السني نفسه أمام هذا

(٥٤) علي عبد الرزاق والإسلام والمصالح والحكم، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦٤.

الاحتياط. إما استمرار الفتنة والحرب الأهلية لئلا... وإما قبول الأمر الواقع وإصغاء
 نوع ما من الشرعية عليه ما دلم الحاكم يظهر إسلامه ولا يأمر بمعصية، مع الصلح عليه،
 مسمى (بالصلح والوعظ...) كي يلتزم بالفروض الدينية والخلفية الإسلامية. وبما أن مهمة
 الدولة في الإسلام ومبرر وجودها منذ أن قامت زمن النبي هما جمع شمل المسلمين تحت قيادة
 واحدة والقيام بشئ الدعوة بالجهاد... فإن شرعية الحاكم في الإسلام تقوى وتتعرض بمقدار ما
 يوسع من دائرة حكمه جمعاً لشمل المسلمين وتوسيعاً لدور الإسلام والدفاع عنها.

إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضداً على رفض الشيعة) والتباس
 درجة ما من الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد
 الإسلامية كلها أو بعض أقاليمها هما الموضوعان اللذان يتناولهما هذه السياسة أما القول
 بوجود «نظرية» في الحكم الإسلامي، في كتابات المتكلمين والفقهاء، فهو قول لا يبرر إلا عن
 رغبة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام
 نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعمي بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنة بشرع
 للمسألة السياسية. لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين... الخ.
 وإذن فالنظرية «الإسلامية» في الحكم - إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية
 هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذلك، في هذا البلد أو ذلك، لدى
 هذه الفرقة أو تلك. وإذا حدث أن أجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها
 المسلمون جميعهم فحيثئذٍ ستصبح هذه النظرية نظرية إسلامية بالفعل، لأن إجماع الأمة
 مصدر لتشريع في الإسلام. ولكن هذا لم يحدث بعد.

قد يحتج بعض القراء بـ «الموردي». وفي نظرنا أن أبا الحسن الموردي قد حل أكثر مما
 يحتمل. إن كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» يدل بموانه هذا على موضوعه. إن
 موضوعه هو «الأحكام السلطانية» أي ما نعرضه نحن اليوم بـ «القانون الإداري» قانون
 الوظيفة العمومية من جهة و«الولايات الدينية» أي الوظائف التي لها مرجعية دينية، من جهة
 أخرى في «الأحكام السلطانية» يتحدث الموردي عن الوزارة والإمارة على المحافظات
 والأقاليم وعلى الجيش... الخ، أما في «الولايات الدينية» فيتحدث عن ولاية القضاء والنظام
 وإمامة الصلاة والولاية على الحج... الخ، وغير ذلك من الموضوعات التي ورد فيها نص
 شرعي. ويستند الموردي فيها بقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة
 لـ «الأحكام السلطانية» وعلى النصوص وما جرى العمل به زمن الصعابة بالنسبة
 لـ «الولايات الدينية».

أحل لقد حصص الموردي الباب الأول من كتابه لـ «عقد الإمامة» ويشغل ٢٠ صفحة
 من ٣٢٢ صفحة التي هي حجم الكتاب في الطبعة التي بين أيدينا، غير أن ما ذكره في هذا
 الباب لا يعدو أن يكون تلخيصاً مركزاً لما كتبه الباقلاني والبخاري في موضوع إثبات إمامة
 أبي بكر وعمر وعثمان... رداً على «رفض» الشيعة. كل ما فعله الموردي إذن هو أنه «نزع
 آراء هذين المتكلمين الأشعرين من إطارهما في «علم الكلام» صحرهما من طابعها السجالي

والكلامي» وصاغها صياغة تقريرية على طريقة الفقهاء. والواقع أن عنصر الجدة في عمل الماوردي يرجع إلى كونه انتزع «الكلام» في الإمامة من كتب المتكلمين، والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء ووصف النظام الإداري في عصره وصفاً تبريرياً، ثم جمع هذه الأقسام الثلاثة في كتاب واحد سماه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». ولم يذكر الإمامة في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئاً ينتمي إلى الماضي ويبين أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلاً عن نظام الإمامة. يقول: «... فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب الأمور العامة وهدئت عنها الولايات الخاصة، فلم يزل يحكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما انحصر بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متتابع متشاكل للأحكام»^(٥٣). وإذن فاستهزل الماوردي كتابه بكتاب في «عقد الإمامة» لم يكن من أجل الإمامة ذاتها بل فقط من أجل أن يأتي «ترتيب أحكام الولايات» في الكتاب «على نسق متتابع الأقسام» وبعبارة معاصرة: إنه إنما فعل ذلك لـ «ضرورة منهجية» لا غير.

بعد هذا التوضيح الذي كان لا بد منه لوضع الأمور في نصابها نتقل الآن إلى الفاء نظرة سريعة على جملة الآراء التي ضمتها الماوردي الباب الأول من كتابه، وهو كما قلنا بعنوان «عقد الإمامة» لتتابع التطورات التي لحقتها عند من جاء بعده من الفقهاء الكبار.

قلنا إن جميع ما ذكره الماوردي في هذا الباب من آراء وأحكام قد نقله عن أسلافه خاصة الباقلاني^(٥٤) المتوفى سنة ٤٠٣ هـ والجدادي^(٥٥) المتوفى سنة ٤٢٩ هـ (أما الماوردي نفسه فقد توفي سنة ٤٥٠ هـ) وجرده من الطابع السجالي «الكلامي»، طابع الرد على المخالفين والشيعة الرافضة منهم خاصة، وصيغته في قالب فقهي مع تلخيص وتركيز، فجاء عرضه في صيغة تقرير فقهي مما أكسبه طابع «النشر»^(٥٦). والمسألة الأساسية في الموضوع من وجهة النظر الفقهية هي الشروط الواجب توفرها في الإمام، فهذه هي المسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل، أما المسائل الأخرى فتختص كلها بتبرير ما حدث في الماضي، بما في ذلك القول بأن الإمامة تكون بـ «الاختيار». ذلك لأن هذا لبدا قد فقد معناه مع مبدأ «انقضاء الإمامة بعهد من قبله». إن إقرار شرعية ولاية العهد التي منبها معاوية استناداً إلى أن أبا بكر عهد إلى عمر يلغي كل أثر لبدا «الاختيار» والحق أن القول بـ «الاختيار» لم يكن في الأصل من أجل المستقبل ولا الماضي وإنما كان ضد القول بـ «النصر» على علي بن أبي طالب وهو قول الشيعة. وإذن فالمسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل والتي تعطي لأبد،

(٥٣) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣ - ٤.

(٥٤) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة السلطة والرافضة والخوارج والمعتزلة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٤٧)، ص ١٦٤ - ٢٢٩.

(٥٥) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (طبعة استنبول، ١٩٧٨)، ص ٢٧٠ - ٢٩١.
انظر أيضاً يوسف أيش، «مفهوم الفكر السياسي الإسلامي الإمامة عند أهل السنة» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

الرأي في قضية الإمامة طابعاً فقهيّاً مشريعياً هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام وقد حصرها الماوردي في سبعة: (١) العدالة على شروطها الخاصة، والمقصود أن لا يعرف عنه ما يطمح في سلوكه السيئ والأخلاقي؛ (٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في التناول والأحكام؛ (٣) سلامة الخواص؛ (٤) سلامة الأعضاء؛ (٥) الرأي القضي إلى سياسة الرعية؛ (٦) الشجاعة والجدّة؛ (٧) النسب وهو أن يكون من قرشي. وواضح أن أهم هذه الشروط هي العدالة والعلم والنسب القرشي. أما سلامة الخواص والأعضاء والرأي والشجاعة فهي صفات تتوفر ويمكن أن تتوفر في كل إنسان يطمح إلى الحكم. لم يطرأ إذن إلى الكيفية التي يستتوّر بها الشروط الثلاثة الأولى.

إذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى التكلمين والفقهاء فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً لتبدأ بمحاصر الماوردي الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة ٤٥٨ هـ. لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روي عن الإمام أحمد [بن حنبل] رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحمل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه يوماً عليه، برّ كان أم فاجراً، فهو أمير المؤمنين». وقال: «فإن كان أميراً يعرف شرب المسكر والخلول بفروعه، إلى ذلك لنفسه»^(٥٦) ويقرر القرطبي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ «الاحتياط» ليس «اعتبار» كافة السلف بل «إعنا الخوض فيام شوكة الإمام بالاتباع والاتباع»^(٥٧). ثم يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: «ولقول الوجيز إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين نشوقاً إلى مزايا المصالح، ولو قطعاً بطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن يأمه صاحب الشوكة فهو الإمام»^(٥٨) ويقرر ابن تيمية المعنى نفسه إذ يقول: «الإمام عندهم [= أهل السنة] ثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يفصل بطاعتهم له مقصود الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا الثون ولا أربعة [لا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك]»^(٥٩).

ذلك بخصوص العدالة والعلم و«الاحتياط». أما النسب القرشي فليس العربي، الفقيه المالكي المنشدد بسقطه تماماً مستنداً إلى قوله تعالى «وإنا جعلناك خليفة في الأرض»، فقد جعل الله داود خليفة، وهو غير قرشي، فلماذا اشتراط القرشية إذن؟ بل إن ابن العربي يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤيد رأي من يرى من الفرق أنه «لو استوى غريبي وسطي في شروط

(٥٦) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)،

ص ٢٠.

(٥٧) أبو حامد محمد بن محمد القرطبي، فضائح الباطنية (الكويت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])،

ص ١٧٧.

(٥٨) أبو حامد محمد بن محمد القرطبي، فضائح الباطنية (الكويت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ج ٢،

ص ١٧٤.

(٥٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٤ في ٢ (بيروت: دار الكتب

العلمية، [د.ت.])، ج ١، ص ١٤١.

الإمامة لرجح البطلان لقربه من عدم الجور والظلم»^(٦٠). ويأتي ابن خلدون ليقرر أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخليفة واجبة إلى «اعتبار العصية التي تكون بها المهالبة والمطالبة» بالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقریش فكان اشتراط الشروع بالنسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة أي الكفالية. أما بعد أن ضحقت قریش ولم تعد لها تلك العصية والشوكة فإنه من الواجب اعتبار «العمة» كالملة لشمولها على القصد من القرشية وهي وجود العصية، فاشتراطها في القائم بقصور المسلمين أن يكون من قوم أولي حصة قوية غالبة على من معها لعدمها ليستعملوا من سولهم»^(٦١).

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العدالة والعلم والنسب القرشي. ويأتي ابن جماعة، قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، وقد أدركه ابن خلدون في العالين ليقرر بصراحة وقوة ما يلي. قال: «إن خلا الوقت من أمام قصدي لما من حولي من أهلها وقهر الناس بشوكة وجوده بعير يمة أو استعلاء انتظمت بيته وأزمت طامه» لينظم شغل المسلمين ولجميع كلمتهم، ولا يفسح في ذلك كونه جامعاً أو عسفاً، في الأسح. وإذا انتظمت الإمامة بالشوكة والعلة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكة وجوده انزعزل الأول وصار الثاني إماماً لما تقدم من مصلحة المسلمين وجميع كلمتهم»^(٦٢). وواضح أن ابن جماعة «يشرح» لحكم المماليك فيصفي عليه الشرعية، وهل كان بإمكانه أن يفعل غير ذلك.

لنذكر آنهراً أن فقهاء المالكية قد اقتصروا في النهاية «الكلام» في الإمامة في كلمة واحدة هي: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وقد عبر «العامة» في العرب بلهجتهم وبصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا: «الله يتصر من أضبح».

وبعد، فهل نحتاج إلى القول كحلالة لهذا الفصل إن ما بقي «ثابتاً» في الفكر السياسي الذي هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت مجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرر الأيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذن لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجددوا فلرد عن الأولى تكرماً للأمر الواقع فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر. إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا. من نقد الميولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع».

(٦٠) انظر في ذلك: أبو عبد الله بن الأوزق، بفتح السلك في طباع الملة، تحقيق وتعليق علي سلمي الشاذلي، ج ٢، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: مشورفات وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ص ٧٥، وانظر أيضاً محسن المحقق رقم ٢٥١، بفتح المصحة.

(٦١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٢ (القاهرة: لجنة البحوث العربية، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٦٦.

(٦٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص تحقيق هـ كرفلز، مجلة اسلاميات، السنة ٦، المجلد ٤ (١٩٣٢)، ص ٢٥٧.

خاتمة / فاتحة

من أجل استئناف النظر :

خلاصات وآفاق

أما بعد ..

أما بعد أن انتهى بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أعينا بها الفصل السابق والتي قلنا فيها : «إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد المنولوجيا (السياسية) ورفض الأمر الواقع» المفروض، فإن الكتاب سيكون مناقصاً مع نفسه، مع النتيجة / الخلاصة التي توصل إليها، إذا هو قدم للقارىء «خاتمة» من السور المعتاد الذي يؤذن بانتهاء الكلام في الموضوع.

لا، إن الكلام في العقل السياسي العربي لم يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يصك العقول عنها والخصار. من أجل هذا سمعنا هنا إلى نوع من استئناف النظر فيما سبق أن تعرضنا له في الصفحات السابقة. واستئناف النظر هو نظر من الدرجة الثانية، يراد منه الارتفاع بالنقاش إلى مستوى أعلى.

كان النظر مصرفاً، في مدخل هذا الكتاب، إلى مسائل المنهج والرؤية. لقد عرّضنا لجملة من المفاهيم والتصورات التي نعتقد أن توظيفها نوعاً من التوظيف قد يساعدنا على رؤية موضوعنا من قرب ومن موقع أفضل. إن مفاهيم «اللاشعور السياسي» و«المحيط الاجتماعي» و«المجال السياسي» مثلها مثل التصورات والتحليلات التي عرضنا لها بشأن وحدة بنية الهرم الاجتماعي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وحول دور كل من القرابة والدين فيها، وحول ما يطوي عليه مفهوم «الرأعي والرعية» من «مباشرة» في السياسة - أي الحكم بدون توسط - مثل التصورات التي شرحناها والتي تتناول العلاقة التي تربط الصراعات الاجتماعية التي تمثل التنافس الأساسي في المجتمع بالصراعات الأيديولوجية التي لا تعكس دائماً ذلك التنافس، بل قد تعكس فقط ما يجري في أحد أطرافه من احتكاكات

وماهيات... إن هذه المفاهيم والتصورات التي مكتتاه على الأقل، من التحرر من كثير من العوائق للمعرفة والأيديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي العربي المعاصر ونمعه من السرد على نفسه واكتشاف الطريق إلى تاريخه: إلى إمالة اللثام عن كيفية تكونه وتوسع مساره تكوينه. إن كتابة تاريخ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب عقلاً كتب تاريخه أولاً، أو على الأقل عقلاً يعي أن من الضروري البدء بنقد السلاح قبل الشروع في استخدام سلاح النقد.

وكان النظر، في القسم الأول من هذا الكتاب، منهجياً - بعد أن استعاد استقلاله وامتلاك زمام أمره من خلال نقد السلاح في المدخل - أقول كان منهجياً في العمل على إعادة بناء المراحل الأولى من تاريخ تكوين العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية: مرحلة الدعوة، مرحلة الردة، مرحلة الفتنة. لقد ركزنا، كما يتبين القارئ من الأسب، التي أطلقناها على هذه المراحل، ركزنا على مجال «السياسي» فيها: مجال الصراعات الداخلية التي يستغلها الصراع من أجل السلطة ونزاعات المادية والمعنوية. وهكذا ركزنا اهتمامنا على الجانب السياسي في الدعوة المحمدية، أي على الكيفية التي تطورت بها الأمور فيها في اتجاه تأسيس الدولة. ثم انتقلنا إلى المرحلة الثانية فطرنا إليها، ليس بوصفها مرحلة الفتوحات وحسب بل بوصفها كذلك، وبالدرجة الأولى، مرحلة القضاء على الردة وإعادة تأسيس الدولة، مركزين هنا أيضاً على مجال «السياسي»، مجال الأزمات والصراعات الداخلية (العربية / المصرية)، فالعقل السياسي يتكون في «السياسة الداخلية» وقليلاً ما تفعل فيه «السياسة الخارجية» ونأتي المرحلة الثالثة، مرحلة «الفتنة»، المرحلة التي طرحت فيها مشكلة الحكم بكامل أبعادها، وذلك في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ولم نحل هذه المشكلة إلا بعد انتصار أحد الفريقين المتنازعين، بعد حرب أهلية طاحنة. لقد دشّن الفريق المنتصر مرحلة جديدة لم يعد فيها العقل السياسي العربي يتكون من خلال «الحديث السياسي» وحده، كما كان الشأن في المراحل السابقة، بل لقد غام عهد اتخذ فيه الحاكم شعاراً: «لا أصبح سفيهاً حيث يكفي سوطي ولا أصبح سوطي حيث يكفي لسفي...» وإن لا أصول بين الناس وبين السهم ما لم يجر بيننا وبين سلطاننا» (مماوية). إنه عهد «الكلام» في السياسة، لفائدة الدولة أو صدها، العهد الذي بدأ فيه العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يبعد عن نفسه من خلال تجليات أيديولوجية بدأت بالتمالي بالسياسة وتأسيس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس «المدينة الكونية» (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين «العالي» في السياسة والمتعالي الديني.

من المدعوة إلى الدولة، دولة النبوة والخلافة، ومن هذه إلى «الملك العضوض» والدولة السلطانية: مسار واحد، هو مسار تاريخ ظهور وتشكل العقل السياسي العربي. وإذا حذرنا أن نستعير هنا مصطلح هيجل الذي جعل مراحل قينومينولوجيا الروح (= تاريخ ظهور العقل) ثلاثاً: مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق، أمكن القول إن العقل السياسي العربي قد بدأ، بدوره، بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة

المحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالآنا الإسلامي) ثم انتقل إلى مرحلة الوعي للوصوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال الردة والفتنة) ليدخل بعد ذلك إلى مرحلة الوعي المطلق (التي أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مدخل ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وابتدولوجيا الجبر الأموية ثم الايديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة). وهكذا فمن «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، مداه الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى «لبي قد وليت عليكم ولست بخيركم» ذلك رايتوني على حق فاعينوني وان رايتوني على باطل مستحوي» - أبو بكر (بداية الوعي للوصوعي)، إلى «أيها الناس إنما أنا بشر ما أطاع الله في الأرض أسوسكم بتركه... وحطرت على سبيله عمل فيه بمشيئة وولائه» - أبو جعفر المنصور (الوعي المطلق): مسار واحد لتطور يبدو طبيعياً إذا نحن نظرنا إليه من خلال المعطيات الاجتماعية والأحداث التي صنعتها. أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار يكرر نفسه في الوطن العربي، مع اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحددات التي صنعتها والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: الفيلة، الغنمة، العقيدة.

وعني عن البيان القول إننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي صالداً، والذي طبع التاريخ العربي بطابعه. أما المحاولات المعارضة والمضادة، سواء منها العملية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء «ثورات العامة»، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس، أو النظرية الفلسفية والفقهية، التي أعلنت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يجسمه المسار العام ذلك - أما مثل هذه المحاولات العملية منها والنظرية فقد سكتنا عنها لأنها بقيت مضروعة ممرولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها أي حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي، العقل الذي ساد الممارسة السياسية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية. إنه لو كان موضوعنا هو التأريخ للأفكار السياسية والحركات الاجتماعية لكان علينا أن نخصص لها مكاناً يتناسب مع حجمها وأهميتها، أما وإن موضوعنا يختلف، إذ العقل السياسي شيء وتاريخ الأفكار والحركات السياسية شيء آخر، فإن السكوت عنها مبرر بقدر ما هو مبرر السكوت عن المزهريات اليتيمة في حداثتي الشوك أو عن الشوكات القليلة السابغة في حداثتي الورد. وإذن فلا معنى لأن يمترض علينا بكون الفيلسوف العلاني قد قال كذا أو بكون الفقيه العلاني قد أنقذ بكذا أو بكون المصلح أو الناصر العلاني قد ارتأى كذا وكذا ما دامت آراء هؤلاء قد مرث دون أن يكون لها صدى في الواقع ولا تأثير في مجرى المسار العام، وأيضاً ما دام الارتباط بها اليوم لا يقدم السبيل للمستقبل المطلوب. إن المسألة بالنسبة إلينا تتلخص في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متعيرة، ونحن متعيزون للديمقراطية. والتعيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز «الوجوه المشرقة» والتزويه بها والعمل على تلميعها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الايديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية) وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى. إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن عملاً هنا يدرج ضمن مشروعنا العام ونقد العقل العربي فإن تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا

«العقل» هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر.

ومع ذلك كله، فإن المسار العام الذي سلكه وطني في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسياً ذلك «النموذج الأمثل» الذي سرزت كثير من ملاحظته خلال مرحلة الدعوة المحمدية. لقد رفض النبي (ص) مراراً أن يسمى ملكاً أو رئيساً عتداً هوته بكونه نبياً رسولاً لا غير. ومع أنه كان يمارس، عملياً، مهام رئيس الجماعة، قبل الهجرة، ومسؤوليات رئيس الدولة، بعدها، فإن جميع ما روى من أخبار حول مرحلة الدعوة، وجميع الدلائل كذلك، تشهد بأن سلوكه لم يكن سلوك ملك أو رئيس مستبد. وبما له دلالة في هذا الصدد أن أتباعه لم يحكموا يسطرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من عصبونهم تنظر إليهم، على أنهم مسؤولون محكومون، بل لقد كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئاً: لقد كانوا «أصحاب محمد أو أصحابه».

وقد رسم القرآن الكريم، خلال المرحلة المكية، الأسس التي تنبئ عليها هذه الصيغة فذكر منها الشورى. قال تعالى: ﴿فَمَا لَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَّمْنَاكُمْ الدِّينَ مِنْ قَبْلُ وَابْتِغَايَا لِرَبِّهِمْ أَثْمَارًا لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنِينًا﴾ (٢٤٢/٣٩). فالشورى هنا موضوعة جباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبر والمفوق بعد الغضب والاستجابة للرب وإقامة الصلاة وإعطاء الصدقات والتضامن للدفاع عن النفس، وكأنها جزء من ماهية الإيمان والإسلام... ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في المرحلة المدنية، والدعوة آخذة في التطور سريعاً إلى دولة، يؤكد هذا المعنى نفسه متجهاً به هذه المرة إلى النبي ذاته ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تنبئ عليها علاقته بصحابته. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْ تُخْلَى عَنْهُمْ وَأَنْتَ كَذَلِكُمْ يُقَالُ لَهُمْ وَابْتَغُوا فِيمَا أَنْتُمْ تُرْسَدُونَ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ ذَلِيلُونَ﴾ (١٥٩/٣). أما الأحاديث النبوية التي لمحت على الشورى مثلها مثل الأخبار التي تروي كيفية ممارسته (ص) لها ولحوثه إليها فكثيرة جداً. وحديث «النخل» معروف مشهور: فقد مر بجماعة في المدينة تلتحف النخل فقال لهم لو تركتموه لكان أحسن فتركوه، ولما لم يتبع أخباروه، فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دينكم».

«لهم شورى بينهم»، «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دينكم»: معالم ثلاثة في نموذج الحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله. وبما أن معلمي آخر ليضفي على هذا النموذج طابعاً يختلف به اختلافاً تاماً عن النموذج الاستبدادي الذي عرفته حضارات الشرق القديم: نموذج «الراعي والرعية» الذي تعرفنا على مضمونه في مدخل هذا الكتاب إن مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي الإسلامي حضوراً قوياً ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معاً هو أن المضمون الذي كرسه الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو للمضمون الإسلامي الذي يقرره

حديث نبوي مشهور، بل إنه المضمون للوروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر (راجع المدخل، الفقرة ٨)، وهذا يتناقض تماماً مع التصور الإسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإله والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامة (وليس كمثله شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الإسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعاً، وليس «راعياً» لشعب مختار.

وعما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الإسلام فهو ليس من أسماء الحسنى، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راعٍ» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١). أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي» و«الرعية» في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعباني ثم الفارسي، ويغطي مضموناً جديداً للرعاية، وهي حفظ الأمانة والقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيافته. وعبارة «كلكم راع...» ذات دلالة خاصة: إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل «كلكم راع» كل في ميدانه، وليس له الإمام الذي على الناس أي امتياز، كما أنه لا مجال للمماثلة بينه وبين الله، بل إن المماثلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بين وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية من «الحاكم» في الإسلام، إسلام عهد النبوة. انه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه قابل لإضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة (وأمريهم شورى بهم)، و«شاورهم في الأمر»، و«أنكم لندى بشؤون دنياكم»، و«كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد. وهذا ما حصل فعلاً في سقفة بني ساعدة. لقد توفي النبي ولم يمين من يخلفه، وكان الدين قد أكمل «اليوم أكملت لكم دينكم» (المائدة ٣/٥)، أما الدنيا فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: «أنتم لندى بشؤون دنياكم» فيما ليس فيه نص. وما أن سمع الصحابة بخبر وفاته حتى ياندروا إلى الاجتماع في سقفة بني ساعدة «وأمريهم شورى بهم» فتداولوا في «الأمر» (= الحكم) أحراراً من كل قيد. وقد حصلت مشادات كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تبايع فعمل عبداً «وأمريهم في الأمر» بل عمل بكامل مضمون الآية التي ورد فيها هذا

(١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٢ (بيروت: دار الكتب، [د ت] ج ٩، ص ١١١، ص

المبدأ «مبارحة من الله أنت، لم ولو كنت غلاماً غليظ القلب لا تخشوا من حوكت فاحض بهم واستغفرهم وشاورهم في الأمر»، وذلك ما فعل مع سعد بن عباد أولاً ثم مع علي بن أبي طالب وجماعته ثانياً (راجع الفصل الرابع، الفقرتان ٢ و٣). ليس هذا وحسب بل إن أبا بكر قد عبر عن مضمون المثلث الرابع «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» تعبيراً سياسياً دستورياً واضحاً فعالاً في حطته التي ألفها بعد مبايعة الناس له: «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولسب بحيركم، وإن رايصوي على حق فأصوب وإن رأيصوي على باطل فسددوي أطيعوي ما أطيع الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم إلا إن تقواكم عندي الضعيف حتى أخذ الحق له ولصحتكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه» ولما أحس أبو بكر بدنو أجله استشار الناس (جعل الأمر شورى بينهم، وشاورهم فيه) فكان الاتفاق على عمر بن الخطاب، ولو جرى انتخاب عام على الطريقة الحديثة لما كان أهلية الأصوات غيره. وعندما طعن وشعر بأن أيامه معدودة استشار، وفكر وفلدر، ثم أصدر الأمر إلى ستة، عرفوا به «أهل الشورى»، ليجتاروا واحداً من بينهم لقد طبقت «الشورى» زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تتناسب مع ذلك العصر ولكن دائماً في إطار مضمون الصواب الأربعة المسألة التي قررها عهد النبوة، الصواب التي تسد الباب مبدأ أمام «الاستبداد بالأمر».

ومع ذلك كله فقد بقي «الموضوع» الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجاً مفتوحاً، إذ لم يكن هناك نص شرعي، من القرآن أو من السنة، يشرع لمسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات المنصوص عليها. لقد بقي المبدأ العالٍ في مسألة الحكم هو مضمون الحديث الذي اتخذنا منه ضابطاً ثالثاً، حديث «لستم لشيء بشؤون دينكم» ولطالما خضعت هذه المسألة في الإسلام لـ «دراسة» الناس التي لم تتوافق دائماً مع الصواب الأخرى ولذلك كانت موضوع اختلاف وخلاف. وإذا كان الاختلاف زمن أبي بكر وعمر قد فصل فيه بصورة سلمية إيجابية، فإن الخلاف الذي نشب على عهد عثمان، وفي السبب الأخيرة منه خاصة، قد تعاقب حتى نتطور إلى صدام وقتال مما كشف عن ثغرات واسعة كان عدم المبادرة إلى سدّها هو السبب الحقيقي فيما حدث من فتنة انتهت بانقلاب الخلافة إلى «ملك حضوي».

لقد تناولنا بالتحليل ظروف «الفتنة» وعواملها من خلال المحددات الثلاثة، «القبيلة» و«العشيرة» و«العقيلة»، قلنا إن حصول «التوافق الضروري» بين الأئمة في واحد من هذه المحددات والأزمة أو ما يشبه الأزمة في المحددين الآخرين هو الذي كان وراء ذلك الانقلاب التاريخي الذي عُبر عنه بـ «انقلاب الخلافة إلى الملك» ووضح أن حصول هذا «التوافق» لم يكن حتمية تاريخية، بل إنه إنما جاء نتيجة أسباب أهمها عدم وجود «قانون» ينظم الحكم لقد كانت مسألة الحكم مسألة اجتهادية، وكل مسألة اجتهادية فإن الاجتهاد فيها يختلف باختلاف الظروف والمصالح، فكان ما عرضنا له من أحداث «الفتنة» التي دامت نحو ست سنين وانتهت بقتل عثمان. وإذا نحن أردنا الآن أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة» وجب القول إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم

الذي قام بعد وفاة النبي. وتجل لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في
الفضايا للثلاث الرئيسية التالية:

١ - عدم إقرار طريقة واحدة مقبولة لتحسين الحقيقة. لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف
استعجالية استثنائية فكان تعيينه «قلته» كما قال عمر بن الخطاب. لقد تولى إلى سمعه، وهو
حليقة، أي شخصاً قاتل. «لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً» فتأثر عمر لذلك ثم خطب في
الناس وقال: «إني أعلم أن قاتلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً، فلا يعرف امرأ أن
يقول: إن بيعة أبي بكر كانت قلته، فقد كانت كذلك، غير أن قلته نوى شرها، وليس منكم من تقطع إليه
الأصناف مثل أبي بكر»^(١) مشيراً بذلك إلى أن البيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن عبادة
الأنصار إلى الاجتماع في السقيفة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة
التي بها حصلت في السقيفة حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وتوعد الجميع. ويصف
عمر بن الخطاب: «فارتفعت الأصوات وكثر اللطم فلما انفقت الاختلاف قلت لأبي بكر أبسط يدك أناهك
فبسط يده مبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار... وإنا والله ما وجدنا امرأ هو أقوى من مبايعته أبي بكر،
عشنا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة لم يمدحوا بعدنا بيعة، فلما تتابعهم على ما مرضى أو حاللهم بمكون
لنا»^(٢). وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألة بلغة صهرنا فلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفة
للمرسول قد تمت بطريقة ارنجالية، ولكن النتيجة كانت في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن
يكون الأمر عليه لو لم يكن فيه ارنجال إذا كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل أهمية
الأصوات... لقد تلاقى أبو بكر تكراراً مثل تلك «الملتة» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد
استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافها عمر بتعيين سبعة يرشحون واحداً من بينهم، وقد
وقع الاختيار على عثمان. وإذا كان من الممكن الرجوع بحقوق الثورة على عثمان إلى الصراع
الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي أبيهم «الشورى» فإن ما حدث من ميوعة سياسية
ومن فتنة في أواخر عهده ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم تكن هناك ثغرتان
أخريان في نظام الحكم القائم منرض لهما في المقتربين التاليين:

٢ - عدم تحديد مدة ولاية «الأمير». والأمير في الإصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش
في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب علم يكن من المقبول قط تحديد مدة
ولاية أمير الجيش، إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا هزل أو قتل وحيداً
يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أمير» ويمود إلى
مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة
الحكم، وبما أن العرب لم تكن لهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج
«الأمير» الذي كان حاصراً في عيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش.
وسبكون هذا النموذج هو المهيم على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا عندما بايع

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٥

(٣) نص المراجع، ج ٢، ص ٢٣٥

الصحابة أيا بكر خليفة للنبي (ص) لم يكونوا يقصدون أنه سيخلفه في النبوة، فهذا ما لم يكن ليخطر ببال أحد، فمحمد خاتم النبيين والمرسلين، وإنما يليه ليخلفه في تسير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذن عند بايعه قائداً عاماً لجيوش المسلمين ولذلك لم يكن من المعقول أن يخطر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه، وبايع الناس عمر بن الخطاب خليفة له وصار الناس يدعون: «يا خليفة خليفة رسول الله» استقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين»، استحسناها لأنها تعبر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحروب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها ولم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خاضعون في حروب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعين عثمان بعكس الصفة («خليفة» = أميراً للمؤمنين = أميراً على جيوش المسلمين).

والجديد الذي حصل على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى ملأ الناس» وكان رجلاً متناً يروج في السبعين من عمره. وهناك من يفترض أن الدين فضله على علي بن أبي طالب الشاب - حين الثوري - إنما فعلوا ذلك لأنهم كانوا يتربصون انتهاء أجله قريباً... ولكن الذي حصل هو العكس. لقد طال أجله وتعاقدت المشاكل واستفحل الخلاف وحصل «التوافق الضروري» ليس فقط بين الأرملة في «القبيلة» و«المهجرة» و«العقيدة»، بل لقد تزامن ذلك أيضاً مع قيام أزمة دستورية، والخليفة طامع في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسبون النصرف. ولم تجب الصيغة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يعملونه على التراجع عن وعوده والتزاماته بالإصلاح... وإذن لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر من بعده؟ من هنا كان تردد الصحابة... إلى أن حاصره الثوار وطلبوا منه الاعتزال، فأبى وامتنع: بأي «قانون» يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، وعندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة. وبقي الحكم بعد عثمان يحال من هذه الثغرة إذ لم يحدث قط أن انتقل الحكم من «صاحب الزمان» إلى من يخلعه من ولاء عهده أو غيرهم إلا عند الموت. وعندما يتأخر الموت الطبيعي يكون الحل هو الموت المدبر، إما بالسم أو بطريقة أخرى.

٣ - عدم تحديد اختصاصات «الخليفة» لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان. والسبب هو أن النموذج الذي كان يبين على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، بقصد بذلك «أمير الجيش». إن اختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تحد، إن مهمته هي إدارة الحرب وكسب النصر، وعليه أن يستعين بقواد مساعدين ويستشيرهم هم وغيرهم ممن لهم الخبرة بالليدان وشؤون الحرب عامة، وإذن فتحدد اختصاصاته أمر غير وارد، لم يكن من «الفكر فيه». ولم تطرح المشكلة زمن أبي بكر

ولا ومن عصر لأن عصرهما كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما تحرك مفعول كل من «القبيلة» و«الغنيمة» وحدث تخطلخل في «الحقيقة»، في أواخر عهد عثمان، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرس نفسها. لقد طرحت بعنة من خلال لائحة المآخذ التي أحدها الثوار على عثمان، وهي مأخذ يكن تلخيصها كلها في أمر واحد وهو أن عثمان تجاوز اختصاصاته: عين ألقابه وتصرف في خمس الضلثم... الخ وعندما قامت الثورة ضله حطاب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فما تحقدون من حكم؟ والله ما قصرت في بلوع ما كان يبلغ من كاد قبي ومن لم تكونوا تحتفون عليه [- يعني عمر بن الخطاب] فضل فضل من مال، فما لي لا أصح له الفصل ما أريد؟ فلم كنت إماماً^(٤). وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنا لك المساق واستعمل عينا من لا ينهم على دمائنا وأموالنا واردد علينا مطلقاً، مال عثمان: ما لواني إدد في شيء إن كتب استعمل من هوتم واحزل من كرحتم، الأمر إن أمركم^(٥)».

وهكذا كشفت الثفرة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وإن من اختصاصاته وحده اختيار الولاة والمعال، وبالتالي فـ «الأمر» (أي الحكم والسلطة والحلاقة) يفقد معناه ومضمونه إذا جرد من هذه الاختصاصات... أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فقد كان كما يلي: «قلوا: والله لصلل لول لول لول لول، فانظر لفسك لودع» فلما أبى أن يفعل ما طلبوا وأمر على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأطلع سرباً لأمر بلبه الله حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلفت جماعة جدران قصره بقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن

ويحمد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدهوة المحمدية، نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير» على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتعرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رفة الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاثة التي أبرزنا. وما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية «الأمر» بقوة السلاح وفرص نفسه «خليفة». وما أنه كان يعتقد إلى الشرعية، التي كانت إلى ذلك الحين تستند على «الشورى» ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء «رضى الله»، فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي سلق إليه الحكم (راجع الفصل التاسع، الفقرة ٢). إن انتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله يدعي «الشرعية الإلهية» في مسألة موكها الشرع الإلهي للناس، لاختيارهم ورضاهم. وسيلان المباسيون ليتقلوا - كما رأينا - هذه «الشرعية الإلهية» المزعومة من ميدان «القضاء والقدر» إلى ميدان

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٥.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٤.

والإرادة الإلهية»، فأصبح الخليفة العباسي يحكم، لا بسبب «سابق علم الله»، بل بمشيئته وإرادته (= الله)، وبالتالي صارت إرادة الخليفة من إرادة الله. وهذا قد فتح الباب واسعاً، كما رأينا، لتكريس مقولات وأطروحات الأيديولوجيا السلطانية الاستبدادية الموروثة من حضارات الشرق القديم، الفرعونية والسامية والفارسية، فأصبحت تلك المقولات والأطروحات تمثل الحجاب «العقلي» في الفكر السياسي في الإسلام بينما ظل الجانب «القلبي» (فقه السياسة) ينقل من الواقع، الماضي منه والحاضر، ما به يبرر الأمر الواقع الذي يهرسه المحاكم بالشوكة والغلبة. وقد انتهى الأمر كما رأينا إلى صياغة «مبدأ كلي» يلقي للمسألة السياسية تحاملاً: مبدأ «من استندت وطأته وجبت طاعته».

من هنا يتجلى واضحاً أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تستلزم من إعادة تأسيس الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية («والمؤمن شورى بينهم») «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دينكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، وإعادة تأسيس هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تجعل حداً لمثل تلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز وصحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسمته الثورات الثلاث التي تحدثنا عنها (= عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته). ونحن عندما نلح على هذه القضايا التي أصبحت من بدعيات الفقه الدستوري المعاصر فلأننا نرى بعض الكتاب ممن يكتبون في «الفكر السياسي الإسلامي» ما زالت مطرقتهم إلى الأمور واقعة تحت تأثير نظريات الماوردي وغيره من الفقهاء الذين مطروا لنظام الحكم المعاصر لهم والذين كانوا مشغولين في نفس الوقت بالرد على الشيعة الرافضة. إن آراء الماوردي وغيره من المتكلمين والفقهاء ليست ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أُلْمِنتها ظروف سياسية معينة. إنها آراء أدلى بها فقهاء مسلمون ضمن سياق تطور الحضارة الإسلامية، هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أنها لا تمثل، وحدها، رأي الإسلام (وقد تتعارض مع الخلفية الإسلامية وقد لا تتعارض) إنها لا تمثل «رأي الإسلام» لنجب بسيط هو أنه ليس هناك نص شرعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، بل المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه.

وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة، التي هي إرث للإساسة كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحرة، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية بحكومات مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والنظام الجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك ثلاثة مبادئ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على صيغتها. إن عدم حماسة بعض الحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام، إن عدم حماسها للديمقراطية الحديثة، موقف لا يبرر له. إن تبرير ذلك بالرغم بأن

الخلع في الإسلام يمكن أن يعين ببيعة مرد واحد أو أفراد معدودين. . الخ، ويكون منه ولاية لا تحل بدعوى أن مباحته تقتضي تهويص الأمر له، ويكون اختصاصاته لا يحدّها إلا كتاب الله وسنة رسوله، فإن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالأوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أمليتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة ودعواها وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والعلة

إعادة تأصيل الأصول في الفقه السياسي الإسلامي ضرورة ملحة، ولكن هل يكفي ذلك وحده لتجديد العقل السياسي العربي؟

لا يعتقد. إن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلاً لغرس الحداثة السياسية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وينوده لدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً بمحددات، اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالسبب للعقل السياسي العربي فإن تجديد هذه المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، لتجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق التثقي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ضرورة المراجعة بين نقد الحاضر ونقد الماضي. إن نقد الحاضر، بما يحمله معه من بقاء الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وما أن الماضي والحاضر عندنا لا يفصلان، إن من صعيد وعينا أو هل صعيد واقعا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيهما: إلى القبيلة و«الغنيمة» و«العقيدة».

«القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» محددات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بآخرى في الحاضر. أجل لقد دخلت الحداثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحتك بالحضارة المعاصرة، فظهرت لتيارات الأيديولوجية النهضة والمعاصرة من مملوكة وعلانية ولبيرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما ظهرت بيوت تنتمي إلى الاقتصاد الحديث فتعرضت للمحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى نوع من القمع والإبعاد وأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي هتفا. لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساساً إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محددات جديدة معاصرة. غير أن المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز هذه، بصورة كافية وثامة، لأسباب وعوامل كثيرة، خارجية كالغزو الاستعماري ولعنتاداته، وداخلية كالخراطة من فوق غلط في الحداثة المعاصرة. فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطنيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كما نعتقد أننا نخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والبطريركية الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت»

ليجمل حاضرنا مثلياً كاضيتا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تطوُّرتنا، فأصبحت «القبيلة» عركاً ثلثية وأصبح «الربيع» جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت «المقيدة» إما ربيعة تبريرية وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج)

وإذن فالملطوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم، مهام تجديد العقل السياسي العربي، الملطوب هو:

أ - تحويل «القبيلة» في مجتمعتنا إلى لا قبيلة - إلى تنظيم سياسي احتشاعي أحزاب، نقابيات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم قاصداً وواصبلاً، في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم ومثال المحكوم. حقا إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

ب - تحويل «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضرية»، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي. إن الاقتصاد العربي بطغي فيه الربيع بكل مكوناته وتوابعه من عطية وعقلية ريعية... الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

ج - تحويل «المقيدة» إلى مجرد رأي: فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغامرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الحياة المملقة، ديبية كانت أو حرة أو إثنية، إن تحويل «المقيدة» إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد الجميع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرده والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيقتضي كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أسان وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تلمس بدية وإدراك المصروع سيقتضي مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤحد ك «فانحه» لقول جديد...

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن أبي الحديد. شرح موج البلاغة.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت. دار الفكر، ١٩٧٨ ج ١٣.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق وتعليق علي سامي الشار. بغداد: مشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧. ج ٢. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. منهاج السنة النبوية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ج ٤ في ٢.
- ابن حبيب، أبو جعفر محمد. كتاب المحبر. بيروت: مشورات دار الأملق الجديدة، [د.ت.].
- ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. التذكرة الحمدونية. تحقيق إحسان عباس. بيروت: معهد الاعلاء العربي، ١٩٨٣. ج ٢.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة. لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ج ٤.
- ابن حنكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ج ٦
- ابن رجب، الحافظ أبو الفرج. الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢.
- بن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت. دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠. ج ٨.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال. شرح عبد الأمير مهنا. بيروت. دار المحدثات، ١٩٨٨.

ابن طباطبائي، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي. الفخري في الآداب السلطانية والسلوك الإسلامية. القاهرة: [د.د.]، ١٩٢٧؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد المفيد. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: المكتبة التجلوية الكبرى، ١٩٥٣. ٨ ج في ٣.

ابن حساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هذبه ورثه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩. ٧ ج.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء. تحقيق محمد طه الزيني. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣.

٣ ج في ١. طبعة أخرى عن: القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

— . عيون الأخبار. القاهرة. المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣. ٨ ج في ٢.

ابن كثير، أبو العلاء الحافظ. البداية والنهاية. بيروت. دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ١٤ ج في ٧.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب. كتاب الأصنام. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. لثبة والأمل

ابن المقفع، عبد الله أبو عمرو روزبه. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

ابن السديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. الفهرست. تحقيق خوسراف فليوغل. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤. (روائع التراث العربي؛ ١)

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥. (سلسلة تراث الإسلام؛ ١)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج

لأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. أخبار مكة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٢ ج في ١.

الاسفراييني، أبو المنظر ظاهر بن محمد. التبصير في الدين. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٠.

الأشعري. مقالات الإسلاميين.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الليانة. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

- الأصهاني، مقاتل الطالبيين.
- الأصهاني، الرابع، محاضرات الأدياء ومحاورات الشعراء، بيروت: [د.ن.، د.ت.]
- الأصهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، الأغاني
- الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ٢ ج.
- أمير، أحمد، ضحى الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١، ٣ ج.
- ، فجر الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.
- الأنصاري، عبد الرحمن الطيب، قرية القلاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية، الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢.
- أيش، يوسف، نصوص الفكر السياسي الإسلامي، الإلمة عند أهل السنة، بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.
- الباقلاي، محمد بن الطيب بن محمد، النهيد في الرد على الملحنة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة: [د.ن.، د.ت.]، ١٩٤٧.
- البخاري، صحيح البخاري، بيروت: عالم الكتب، [د.ت.، د.ن.]، ٩ ج في ٢
- بندي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، طبعة استانبول، ١٩٢٨.
- ، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الأفاق الحديثة، ١٩٧٣.
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩.
- ، فنون البلدان، القاهرة: [د.ن.، د.ت.]، ١٣١٨ هـ.
- الحاجري، محمد عبد، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.
- ، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية عقلية لتنظيم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، (نقد العقل العربي ٢)
- ، تكوين العقل العربي، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨، (نقد العقل العربي ١)
- ، فكر ابن خلدون، المعصية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٣، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.
- الحافظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الاختلاء، تحقيق طه الحجابري، القاهرة: [د.ن.، د.ت.]، ١٩٦٣.
- ، البيان والتبيين

- العثمانية. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
- كتاب التاج في أخلاق الملوك. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.
- كتاب الحيوان.
- المهشاري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السفا [وآخرون]. القاهرة: [د.ن.].، ١٩٢٨.
- حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط ٦ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧. ٢ ج.
- وعلي إبراهيم حسن. التنظيم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- حسين، طه. الفتنة الكبرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
- حيد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار الفائق، ١٩٨٥.
- الحبلي، محمد بن الحسن أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. بيروت: المكتبة الشريعة، ١٩٨٦.
- الطوري، عبد العزيز. مقدمة في تاريخ الاقتصاد العربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.
- مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د.ن.].، ١٩٤٩.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.
- الدمي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
- زغلول، عبد الحميد سعد. تاريخ المغرب العربي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
- الزنجشيري، أبو القاسم جابر الله حمزة بن عمر. الكشف عن حقائق التزوير وحيثون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: الدار العلمية، [د.ت.]. ٤ ج.
- زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
- السمر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: مكتبة التراث، ١٩٧١.
- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لإبي هشام. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]. ٣ ج.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الاتقان في علوم القرآن. القاهرة: مصطفى الخليلي وأولاده، ١٩٥١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: مؤسسة الحدي،
١٩٦٨ ج ٣ في ١.

الشيبي، مصطفى كامل. الصلة بين التصوف والتشيع. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩
صفوت، أحمد زكي. جمهرة خطب العرب. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت] ٣ ج.
الصليبي، كمال. التتولا جاءت من جزيرة العرب. ترجمة عفيف الرزاز ط ٣. بيروت
مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

الطري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. ط ٢. بيروت: دار الكتب
العلمية، ١٩٨٧. ٨ ج.
لطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية،
١٢٨٩ هـ.

هاقن، بيه. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول. دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب،
[د.ت].

عبد الرارق، علي. الإسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.
عطوان، حسين. الدهرة العباسية. هناك: مكتبة المحاسب، [د.ت].

— الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي. بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦.
علي بن أبي طالب (الإمام). نهج البلاغة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،
[د.ت] ٤ ج في ١.

العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري.
بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

— محاضرات في تاريخ العرب. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥.

هبارة، محمد. رسائل العدل والتوحيد. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.
عمر، فاروق. التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين. بيروت: مؤسسة المطبوعات،
١٩٨٠.

العامري، أحمد بن سعيد بن حمدان. حطية عثم النبوة. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.
المرائي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢ هـ.
— فضائح الباطنية. الكويت: دار الكتب الثقافية، [د.ت].

العاربي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. كتاب الحصيل السعانة. بيروت: دار
الأنلس، ١٩٨١.

— كتاب السياسة العنفة. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٨٢.

القاسبي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد. **الفتي في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة. الدار المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.].

القاسبي، واداد. **الكيمائية في التاريخ والأدب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.
ملهور، يوليوس. **تاريخ الدولة العوية من ظهور الاسلام إلى نهاية السولة الأموية**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريلة وحسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨. (سلسلة الألف كتاب: ١٣٦)

فلوس، فان. **السيادة العربية والشعبة والأمرايطليات في عهد بني أمية**. تعريب حسن ابراهيم ومحمد ركي ابراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣

قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩

— مشاهد القيامة في القرآن. بيروت: دار الشروق، [د.ت.].

القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي. **الكشف والبيان**، قطعة منه في الفرق الاسلامية بشرها محمد بن عبد الحليل تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤

القمي الأشعري، سعد بن عبد الله بن خلف. **المقالات والفرق**. طبعة طهران، ١٩٦٣.
لامانس. **دواست حول خلافة معاوية**، دواست حول العصر الأموي. (بالفرنسية)
ماسينيون، لويس. **مخطط الكوفة**. ترجمة نفي الدين بن محمد المصمعي. صيدا: [د.ن.].، ١٩٤٦

المالطي، أبو الحسن محمد بن أحمد. **التيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. بغداد: مكتبة الفتى، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

— **تسهيل النظر وتمجيد الطغر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. بيروت: دار المعرف العربية، ١٩٨٧

— **نصيحة الملوك**. بغداد: وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.
المرد، أبو القباس محمد بن يزيد. **الكامل**. القاهرة: [د.ن.].، ١٩٣٧.
المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. **تفسير الحلالين**، ويبحث فيه في أسباب النزول للسيوطي.

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط ٤. القاهرة: المكتبة التجريدية الكبرى، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢

معروف، نايف. **الخوارج في العصر الأموي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

المقنعي، محمد بن طاهر. **البدء والتاريخ**. طبعة فرنسا، ١٩١٦

المصري، تقي الدين أحمد بن علي. *للمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*. القاهرة مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ. ٢ ج.

— النزاع والتخاصم فيما بين أمة وبينها. طبعه لندن، ١٨٨٨.
المصري، مصر بن مزاحم. *وقعة صفين*. القاهرة: [د.ن.]. ١٣٦٥هـ.
الشارع، الأكرم، عبد الله بن محمد. *مسائل الإمامة*. بيروت: للمعهد الأنلي، ١٩٧١.
الشارع، علي سامي. *تشكك التفكير الفلسفي في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.
النصر، إحسان. *المصيبة القبلية وآثارها في الشعر الأموي*. بيروت: دار القطة العربية، ١٩٦٤.

النويحي، فرق الشريعة.
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. *كتاب المغازي*. طبعه لوكسمبورج، ١٩٦٦.
الوودي، علي حسين. *وحاظ السلاطين*. بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤.
اليعقوبي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب. *تاريخ اليعقوبي*. بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥. ٢ ج.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، ٥ من بتحقيق هـ. كوفلر. إسلاميك: السنة ٦، المند ٤، ١٩٣٤.
البيلاوي، حازم. *الدولة الريمية في الوطن العربي*. المستقبل العربي: السنة ١٠، المند ١٠٣، أيلول / سبتمبر ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

Ansari, Pierre. *Idéologies, conflits et pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 1977.
Badié, Bertrand. *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.
Balandier, Georges. *Anthropologie politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
Burdeau, Georges. *La Politique au pays des merveilles*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.
Chatelet, François. *Les Idéologies*. Paris: Hachette, 1978.
Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.
Godelier, Maurice. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris: Editions sociales, 1970.
Lukacs, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minuit, 1960.
Rodinson, Maxime. *L'Islam et le marxisme*. Paris: Seuil, 1972.

Sahlén, Marshall. *Au cœur des sociétés*. Paris: Gallimard, 1980.
Sur le mode de production asiatique. Paris: Editions sociales, 1969.

Periodicals

Foucault, Michel. «Omnes et singulatum: Vers une critique de la raison politique.»
Le Débat (Paris): no. 44, novembre 1986.
Gillet, Claude. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*. LXII,
MLMLXXXI.

فهرس

(١)

١٣٨، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٧،
١٧١، ١٧٧، ٢٠١، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٦٧
أبو جعفر المنصور: ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٢،
٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٦٥
أبو جليل، عمرو بن هشام: ١١١
أبو حنيفة بن حنيفة، بن ربيعة: ٧٦
أبو الدرداء، عمرو بن مالك: ٢٤٣
أبو ذر الغفاري، جندب بن جندب: ٩٣، ١٣٨،
٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٤٣
أبو زيد اللالي: ١٦
أبو سفيان الثوري، النخعي بن الحارث: ١١١،
١١٩، ١٤٠
أبو سلمة الخليل، حماد بن سليمان السلمي:
٢٩٦
أبو عبيدة بن الجراح، عامر بن عبد الله: ٧٦،
١٣٢، ١٧٨
أبو مسلم الخراساني، عبد الرحمن بن مسلم:
٢٨٢، ٢٩٦
أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس: ١٦٢،
٢٤١، ٢٥٤، ٢٦٧، ٢٦٩
أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر الدوسي: ١٣٦،
١٧٤، ٢٠٨، ٢٠٣
الاتحاد السوفياتي: ١٢
الاثولوجيا: ٢١
أثيا: ٣٦
أحمد بن حنبل، نظر ابن حنبل، عبد الله
الأحمدي، أبو حنبل: ٣١٧
أندرجان: ٢٦٦
الأداة الإلهية: ٢٢٧

أسيا: ٩، ٣٠
آل سمود، عبد العزيز القيسلي: ٢٠٩
الأبحاث الأركيولوجية: ٣١
الأبحاث الأثولوجية: ٣١، ٣٢، ٤٩
ابن أبي ربيعة، عباس: ٧٦
ابن أبي سلول، عبد الله: ٩٧، ٩٨
ابن أبي قحافة، أبو بكر: ٦٣
ابن الأزرق، أبو راشد: ١٦٣
ابن الأثير النخعي، إبراهيم بن مالك: ١٩١،
٢٦٦، ٢٧٩
ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس: ٣١٧، ٣٦١
ابن حنبل، عبد الله: ٣١٢
ابن خلنود، أبو زيد عبد الرحمن: ٢٢، ٤٦،
٤٩، ١٧٠، ٢٥٩، ٣٦١
ابن دهم، الجعد: ٣١٨، ٣٢١
ابن دماثة، أبو علي الحسن بن عبد الله: ١٢٢
ابن الزبير، عبد الله، نظر عبد الله بن الزبير
ابن سبأ، نظر عبد الله بن سبأ
ابن عبد الله بن الحسن، الحسن: ٢٢٧
ابن عبد الصمد، الطهم بن عدي بن نوفل: ٨٦
ابن المصري، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٢٤،
٢٤٢، ٣٦١
ابن فرات، محمد مهدي بن محمد: ٢٩٩
ابن المقفع، أبو محمد عبد الله: ٣٤٣، ٣٤٤،
٣٤٥، ٣٤٧
ابن هبل، محمد بن زيد بن عمرو: ٧٦
ابن سيرة، عطاء: ٣٠٦
أبو الأسود الدؤلي، عطاء بن عمرو بن سفيان: ٢٥٤
أبو بكر الصديق: ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٦،

الأمة الإسلامية: ٢٨٣، ٣١٦
 أسرو القيس، أبو وهب بن حجر بن الحارث
 الكندي: ١٦، ٢٠٩، ٢٥٣
 أمريكا اللاتينية: ٤٥
 الأمويون: ٢٤٠، ٢٥٣، ٣١٣، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢١
 أمية بن خلف، بن وهب: ١٠٩
 الأنا الإسلامي: ٣٦٥
 الانتاجيا: ٣٢٨
 الأنثروبولوجيا للعصرة: ٢٤
 الأنثروبولوجيون: ٣٢، ٣٤
 الأنصاري، عبد الرحمن الطيب: ٢١٠
 الأنصاري، قيس بن حبان: ١٦٣
 أنطون فرديريك: ٢٢، ٢٥، ٢٩
 أنوشروك، كسرى: ١٠٥
 أوروبا: ١٨ - ٢٠، ٢٣، ٣٩، ١٠٣، ٣٤٠
 أوروبا الغربية: ١٧
 الأيديولوجيا: ١١، ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٩، ٤٤
 ٢٣٢، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣٢٢، ٣١٩
 الأيديولوجيا الاجتماعية: ٢٩
 الأيديولوجيا الاستبدادية: ٣٧٦
 الأيديولوجيا الثورية: ٣١٧، ٣٢٨، ٣٣٣
 الأيديولوجيا الجماعية: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٥
 ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٦٥
 الأيديولوجيا الرامية: ٣٥٦
 الأيديولوجيا السلطانية: ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٥
 ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٧٢
 الأيديولوجيا السياسية: ١٦، ٢٩
 إيران: ١٨

(ب)

باقو، ليو: ٣٤
 البجلي، جرير بن عبد الله: ١٦٩، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٢
 البجلي، المعيرة بن سعيد: ٢٩٣، ٢٩٥
 البحر الأبيض المتوسط: ٤٥
 البحر الأحمر: ١٠٥
 البحرين: ١٤٩، ١٥٢، ١٧٢، ٢٩٤
 البحاري، ٨٣، ١٣٦، ١٥٣، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٢، ٣١٢، ٣٥٧

الأردن: ٤٧
 الأرستقراطية القليلة: ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨
 أرمينيا: ٢١٦، ٢١٣، ٢٢٧
 الأرميني: ٣٠٤
 الأرميني، عبد الله بن وهب الراسي: ٢٣٩
 الأرميني، أبو الوليد محمد بن عبد الله: ٢٠٨
 أسامة بن زيد، أبو محمد بن زيد بن حارثة: ١٢٩، ٢٧٣
 الأرستقراطية الاستبدادية: ٢٧
 الاستبداد الشرقي: ٣٢
 الأسدي، أبو الخطاب: ٢٩٧
 الإسلام: ١٧، ١٨، ٢٣، ٤٩، ٥٣، ٥٨، ٨٤، ٩٢ - ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٠٨، ١١٢، ١١٤، ١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨، ١٥١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٠١، ٣٠٢، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٥١، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢
 إسحاق بن إبراهيم: ٨٠
 الأسود بن الخطاب بن أسد: ٨٣
 الأسود الغنصي، أبو الحسن بن كعب بن صوف: ١٣٠، ١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٢
 أسيد بن أخضر، أبو يحيى: ١٤٢
 الاشتراكية: ١٢، ٣٣٩، ٣٧٣
 الأشعث الكندي، أبو محمد الأشعث بن قيس: ١٥٤، ١٦٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٣١٠
 أفريقيا: ٩، ٣٠، ١٦٨، ١٧٠
 الاقتصاد البرجوازي: ٢٢
 الاقتصاد الفردي: ٣٤٧
 الاقتصاد الرأسمالي: ١٩
 الاقتصاد الرأسمالي: ٤٧، ١٧٩، ٣٤٧، ٣٧٤
 الأنهار الغربية: ١٨، ٣٧٤
 الامانة النجدة: ٢٧٥، ٢٨٢

البروتاري ٢٣

بشير من صمد ١٢٣، ١٣٤

البصرة ١٥٨، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٦، ٢٢٢

الحث للمعدية ١٩٨

المطاني ٣١٩، ٣٥٩، ٣٦٠

الطامة الموحشية: ١٦

بلال بن رباح، أبو عبد الله بن رباح الحيثي: ١٦٣، ١٦٤

سوا اسرائيل ٢٨٠، ٢٨٥

البيهة النحية: ١٣، ١٦، ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٤، ٢٩، ٤٣، ٤٤، ٤٦

البيهة الموقية: ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٩، ٤٣، ٤٤

(ت)

التأويل: ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٧٥

التبشير: ٢٨٤

القبعة المتبادلة ٢٧

التجارة الدولية: ١٠٣

التجارة المكية: ١١٤

التحرون: ٣٧٤

التحليل العلمي: ٢٣

التحليل النصي: ٢٧٢، ٢٥٣

التراية السبئية: ٢٧٧

التراث العربي: ٣٩

التراث المكري: ٣٤

التراث الوطني: ٢٠٩

تركيا: ١٨

التصنيف التتالي: ٣٠٩

التصود الاسلامي: ٢٦٧

التنصيص القبلي: ٨٦

التطرف النوبي: ٢٧٣

التعصب الطائفي: ١٣، ٢٩

التعصب القبلي: ١٤

التقاليد القبية: ١٤٣، ١٤٤

التكامل القبلي - التجاري: ١٠٧

التكبر: ٣٠٤

التحدث الديني: ١٤

النحيمي، حرقوس بن زهير السطي: ١٢٠

النحيمي، سيف بن عمر الأسدي: ٢١٧

النحيمي، شيب بن رعي: ١٦٣

التقوى الاجتماعي - الطيبي: ٢٦٩

التوحيد ٢٧٨، ٣٢٥، ٣٥٢، ٣٥٣

تونس: ٤٧

(ث)

الثقافة العربية ٨، ٣٣٩

الثقافة العربية الاسلامية ٩، ٣٦٦

الثقافة القرية: ٨

الثقفي، أبو عبيد بن مسعود: ١٦٨

الثقفي، الحاج بن يوسف: ١٦٠، ٣٠٧

الثقفي، المختار بن أبي عبيد: ٢٦٣

الثقفي، مسعود: ٢٦٤

الثقفي، يوسف بن عمر: ٢٩٢، ٢٩٥

الثورة البنفسية: ٢٣

الثورة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٥

(ج)

الجياض، عمرو بن بحر: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٨

٢٨٧، ٢٢٩، ٢٤٢، ٢٥٢، ٢٥٤

الجمالية: ١٤٤، ١٤٥، ٢٦٤

جبال تونس: ٢٠٩

جبل طونز: ٢١٠

الجرفتر: ٤٧

الجزيرة العربية: ١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٧٨

١٥٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠

٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠

الجمد بن زهرم انظر ابن زهرم، الجمد
جعفر الصادق، أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر:

٢٩٢، ٢٩٦

جعفر الطيار، جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب:
١٢٢

الجماعة الاسلامية: ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٨٨

جهم بن صفوان، أبو عمرو السمرقندي: ٣١٨،
٣٥٢

الجنوبي، محمد بن خالد: ٣٠٦، ٣١٢

(ح)

حاتم الطائي، أبو مناة حاتم بن عبد الله بن
صمد: ١٦

الحارث بن سرج، التميمي: ٣١٨، ٣٢٦

الحافظ البيهقي: ٣١٢

الحساب بن النضر بن الجصوح الأصبلي

الخروجي: ١٧٣، ١٧٤

أخوة: ١٠٧

حجر بن علي، بن جلة الكشي: ٢٤٠، ٢٧٧

الحدائق السليبية: ١٧

الحدائق السياسية الأوروبية: ١٨

الحدائق السياسية العربية: ١٨

حنيفة بن الحياض، أبو عبد الله بن حبل: ١٧٨

حرب الجمل: ١٦٠، ١٩٤، ١٩٤، ٢٧٧

٢٧٧، ٢٧٥

حرب صدين: ١٦٠، ٢٢٢، ٢٥٩

حركة التنوير: ٣٠٤، ٣٢٠، ٣٢٨، ٣٣٩، ٣٥٢

الحركة التنويرية الاعتزالية: ٣٢٦، ٣٢٧

حركة الفرامطة: ٣٦٥

حروب قرنة: ١٥٤، ١٦٧، ١٧٦، ٢٣٥

الحسن البصري، أبو سعيد الحسن بن يسار:

٢٠٠، ٢٣٣، ٣٠٨ - ٣١٧، ٣٢٢ - ٣٢٤

٣٣٧

الحسن بن علي، أبو محمد الحسن بن أبي طالب:

١٧٧، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠

٢٩٢، ٣٠٦، ٣٣٥، ٣٣٧

الحسين بن علي، أبو عبد الله بن علي بن أبي

طالب: ١٦، ٥١، ١٧٧، ٢٥٤، ٢٦٥

٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٩٢

الحضرة العربية الإسلامية: ٧، ٢٠، ٥٢، ٥٣

٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧٢

الحضرة المعاصرة: ٣٧٣

حكيم بن جلة، المبلدي: ٢١٧

الحميري، كرب، انظر كرب الحميري

حنظلة الكلبي، أبو جعفر حنظلة بن عصفوان

٢٠١

الحضي، مجلة بن عامر: ٢٦٤

(خ)

خالد بن سعيد، بن العاصي بن أمية: ٧٦

خالد بن صنان العبي: ١٩٨، ١٩٩

خالد بن الوليد، بن الوليد الخزومي: ٥١

١٠٨، ١٢٢، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٧

١٦٨، ٢٠٣، ٢١٥، ٢٧٣

الحساب بن الإزوت، أبو يحيى بن حنظلة بن سعد

التميمي: ١٨٥

الاجتماعات الاجتماعية: ٢٥٨

أخلاق: ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٧

الخطاب السوسولوجي العربي: ٩

الخطاب العربي المعاصر: ٩

الخوارزم: ١١٣، ٢٣٩، ٢٤٦، ٣٠٠، ٣٠٤

٣٠٦، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥

٣٧٣

(د)

داروين، تشارلز: ٧١

الدخل التقدي: ٥٠

الدراسات الاجتماعية: ١٥

الدراسات الأدبية: ١٥

الدراسات التراثية: ٣٦٥

الدراسات السيميائية: ١٥

الدعوة الدينية: ٤٦

الدعوة السياسية: ٢٦٨، ٢٧٧

الدعوة للحضارية: ٥٢، ٥٢، ٥٧ - ٦١، ٦٥

٦٧، ٧١، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٧٨٣، ٨٤

٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٩ - ١٠١، ١٠٤، ١١٥

١٠٧، ١١١، ١١٢، ١١٨، ١٢٣، ١٤٦

١٤٢، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨١

١٩٣، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٤

٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧١

دوري، ونيس: ١١، ١٢، ٢٣

الدوختانية: ٤٨

دولة الأطراف: ٣٣١

الدولة الحجازية: ٣٦

الدولة الزيمية: ٤٧

الدولة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٦

الدولة العربية الإسلامية: ٥٩، ٢٦٣، ٢٦٤

دولة المراكز: ٣٣١

الديفراطية: ٣٦٥، ٣٧١

الديفراطية القونانية: ٢٠

ديوان الطلبة: ١٧٧

(ز)

الرسالة: ٩، ١٨، ٢٠، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩

٣٠، ٤٢، ٤٨

الراسبي، عبد الله بن وهب، انظر عبد الله بن

وهب الراسبي

ريشة بن عبد شمس: ٨٢
الرهينة المسيحية: ٢٠١
رومكوك، ملكهم: ٥١
ريزان، أوست: ٥٠

(5)

الزبيلي : ٢٠٩
الرير بن القوام ، أبو عبد الله بن عويك الأسدي .
١٧٩ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ، ١٩٢ ،
٢١٨ ، ٢٥٥ ، ٢٣٢
الركلة . ١٦٥ ، ١٧٧
الرخشري ، جابر الله أبو القسم : ١١٣ ، ٢٢٧
زيد بن أبيه ، زيد بن أبيه : ١٦٠ ، ١٩٤ ، ٣٠١
زيد بن ثابت ، أبو حارثة بن الضحاك الأنصاري :
١٨٥ ، ٣٠٧
زيد بن حنيفة ، بن شراحيل الكوفي : ٦٣ ، ١١٤ ،
١٢٢ ، ١٣٩
زيد بن عمرو ، بن نليل بن عبد المزي : ١٩٩

(س)

التأليف: ٣٠
 سراج، بيت الخراف بين سويد التميمية: ١٦٦،
 ٢٠٢، ٢٠٤
 سعد بن أبي وقاص، أبو اسحق: ٧٦، ١٠٩،
 ١٤٤، ١٤٦، ١٧٨، ١٨٥، ٢٢٥، ٢٤٩
 سعد بن جبلة: ١٧١، ١٣٢
 سعيد بن العاص، بن سعيد بن العاصي بن أمية،
 ١٨٨
 سعيد بن العيب، أبو محمد بن حوثر بن أبي
 وهب: ٢٤٥
 سلطة الحكم: ٧
 السلطة الرعوية: ٤٠، ٤٢
 السلطة السياسية: ٩، ١٧، ٤٩
 السلطة العسكرية: ١٥٠
 السلوك البشري: ١٠
 سلوك الجماعة: ١٠
 السلوك الديني: ١٣
 السلوك السياسي: ١٢
 السلوك الاجتماعي: ١٣
 السلوك الغفلاتي: ١٩

ملوك الفرد: ١٠
 سليمان بن عمرو: ٧٦
 سليمان بن خالد، أبو الربيع العنكي الزهراني: ٧٩١
 سليمان بن ورد، أبو مطرف بن الجون السلمي: ٣٦٦
 السنة: ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٢٠
 السوفان: ٤٧
 السيادة العربية: ٣٢٩
 السيادة الأموية: ٢٥٣
 السيرة النبوية (كتاب): ٦١
 السيكولوجيا: ١١

(۷)

شاذلي، قرانصوا: ٥٩
 السلام: ١١٤، ١٤٧، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٧،
 ١٦١، ٢٢٥، ٢٦١
 الفرائع الإسلامية: ٢٨٤، ٢٥٩
 الفريعة الشرعية: ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦١، ٢٢٠،
 ٢٢٥، ٢٢١
 الفريعة الاجتماعية: ٢٤٢
 الفريعة الالهية: ٢٧١
 الفريعة الديمقراطية: ٢٧١
 الفريعة الدينية: ٢٥٦
 الشرق الأوسط: ١٩٨
 الشعائر الدينية: ٢٢٠
 شبيب بن مهنم: ٢٠١
 شهاب لفرقة: ٢٥٢، ٢٥٧
 الشكري، عمرو بن مالك الأزدي: ١٦
 الشبي، رباب بن الربيع: ٢٠٠
 الشهرستاني: ٢٧، ٢٨٩، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢٢
 شويدي: ٢٢٤
 الشيباني، الكتي بن حارث: ١٦٧
 شيبان بن شعلب: ٨٩
 الشيعة: ٢٠، ٥٨، ١٢٩، ١٤٠، ٢٦٨، ٢٩١،
 ٢١٠

(ص)

صالح بن الحمير - ٢٠٦
المصحية ١٣٦، ١٣٩
المصحة الإسلامية: ١٨

الصراع الفيلولوجي ٢٧٦

الصراعات الاجتماعية ١٩، ٢٧، ٢٦٣

الصراعات الأيديولوجية: ٢٦٣

الصراعات الدولية ١٠٧

الصراع الطغي ٢٧

الصراع المكري ٢٧

صنع الحديد ١١٧، ١١٨، ٢١٥

الصليبي، كمال ٢١١

صليب من سيف ٦٣

(ط)

الطائف ١٠٩، ١٨٣

الطبري: ١٧٦، ١٩٠، ٢١٧، ٢٦٩، ٢٧٨

٢٨٢

الطوطشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ٣٤٣، ٣٥٥

طلحة بن عبد الله: ١٤٢، ١٤٤، ١٨٢، ١٨٥

١٩٤، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٢

طلحة الأسدي، بن عوف بن الأسدي: ١٣١

١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٤

(ع)

العالم الإسلامي: ١٦٥

العالم الثالث: ٩، ٢٠، ٣٠

العالم العربي الإسلامي: ١٩، ٢٠

عبادة بن الحرث: ٢٧٨

عبادة بن المصنف، أبو الوليد بن ليس الأنصاري

٢١٨، ٢٢٣

العباس بن عبد المطلب، أبو الفضل بن قاسم

٨٦، ٩١، ١١٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩

١٧٦، ٢١٣

العباس بن مرداس، أبو الحيثم بن أبي عاصم

السلمي: ١٢٠

العباسيون: ٢٣٠

عبد الله بن جعش، بن رثاب بن عيسى الأسدي

١٠٩

عبد الله بن جعفر، بن أبي طالب: ٢٥٢، ٢٥٥

عبد الله بن الزبير، أبو بكر بن العوام القرشي

٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٨٣

٢٩٠

عبد الله بن سبأ: ٢٠٧، ٢١٦، ٢١٩، ٢٧٦

عبد الله بن عاصم، أبو عبد الرحمن بن كريب بن

ربيعة ٢٢٧

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن الخطاب

العلوي، ٢٥٢

عبد الله بن عمرو، بن المصم: ٢٥٠، ٢٥١

عبد الله بن وهب، بن الأسود الأسدي: ٣٠٤

عبد الرزاق، علي ٢٥٨

عبد الرحمن بن عوف، أبو محمد بن عبد الحارث

٦٣، ٧٦، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٨١

١٨٦، ٢٢٧، ٢٣٦

عبد الملك بن مروان، أبو الوليد بن الحكم

الأموي: ٩٩، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦٧

٢٩٠، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٨

عبد الناصر، جمال: ١٦

العبدى، الجارود بن المصلح بن حش بن المصلح

٢٠٠

عبد الله بن زياد: ٢٨٤

عبد بن الحارث: ١٠٩

عقاب بن أسيد، بن أبي المصم بن أمية ١٥٠

٢٢٧

عشبان بن حيف، أبو عمرو بن وهب الأنصاري

١٧٨

عشبان بن عفان، قو النورين بن أبي المصم بن

أسية: ٦٣، ٧٥، ١١٧، ١٢٢، ١٣٤

١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٨، ١٧٤، ١٨٢

١٨٦، ١٨٨، ١٩٠، ٢٠٧، ٢٢٦، ٢٣٢

٢٤٩، ٢٥٩، ٢٦٨

العسل الأمل: ٣١٥

العبدانيون: ٢١١

المرافق: ١٠٤، ١٠٥، ١١٦، ١٢٢، ١٥٠

١٥٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٦، ١٨٤، ٢٠٣

٢١١، ٢١٤، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٨، ٣٠١

٣٢٥

المرب: ٥٧، ٥٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١١٠

١١٧، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٩

١٥٤، ١٥٦، ١٧١، ١٩٩، ٢٠١، ٢١٠

٢١١، ٢١٤، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٨

٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٥، ٣٠٧

٣٢٩، ٣٣٠

الحصية ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٣٦٢

العصبة الجامعة: ٩٧

المصر الأموي: ٥٢، ٥٨، ١٣٥، ١٥٧، ٢٠٦،

٢٢٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣،

٢٥٦، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٨،

٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٣

المصر البوحي: ٢٥٦

عصر التكوين: ٥٣، ١٢٥

المصر الجاهلي: ٥٢، ١٥٦

المصر السلجوقي: ٢٥٦

المصر العباسي: ٥٣، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٥٢،

العقائد المسيحية: ٢٠٦

العقد الاجتماعي: ١٨، ٩٥

العقل الفوضوي: ٣٧٤

العقل السياسي: ٧، ١١، ١٤، ١٦، ٤٢، ٤٩،

٥٠، ٥٣، ٢٣٣

العقل السياسي المصري: ٨، ١٣، ٥٢، ٦٠،

٦٧، ١٣١، ١٦٤، ١٧١، ١٧٢، ٢٤٨،

٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٥٦، ٣١٧، ٣٦٤،

٣٧٠، ٣٧٣

العقل العربي: ٩

المثلية الإسلامية: ٥٧، ١٨١

عقيل بن أبي طالب، أبو زيد بن عبد المطلب:

١٧٤، ٢٥٤

عكرمة بن أبي جهل، عمرو بن هشام المخزومي:

١٥٤

العلاقات الاجتماعية: ١٣، ١٤، ٢٣٢،

العلاقات الاقتصادية: ٢٤

علاقات الإنتاج: ١٣، ٢٢، ٤٢، ٤٩،

العلاقات الرأسمالية: ٢٤

العلاقات السبية: ٨

العلاقات السياسية: ٢٣٧

العلاقات الاشتراكية: ١٣

العلاقات القبلية: ٨٤، ٢٣٧

العلاقات المادية: ١٢

علم الاقتصاد السياسي: ٢٤

علم الغيب: ٢٧٥

علم السياسة: ١٢

علي بن أبي طالب، أبو الحسن بن عبد المطلب:

٥٧، ٥٨، ٦٢، ١٠٨، ١٣٨، ١٣٩،

١٣٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧،

١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٧٤،

١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٥،

٢٠٧، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١،

٢٢٢، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٠،

٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٧،

٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤،

٣٥٨، ٣٦٨

عمار بن ياسر، أبو المظان بن عامر الكناني: ٦٣،

٩٣، ١٣٨، ١٤٨، ١٧٦، ١٨٩، ١٩١،

٢٠٥، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤١،

عمر بن الخطاب، أبو حفص عمر بن الخطاب:

٨٤، ٩٧، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٤،

١٣٨، ١٤٢، ١٤٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٨،

١٦٩، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١،

١٨٥، ١٨٧، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٢٧، ٢٣٢،

٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٩٤، ٣٦٨،

٣٧١

عمر بن عبد العزيز، أبو جعفر بن مروان بن

الحكم: ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣١٣، ٣٦٤،

عمرو بن الأصم: ١٥٩

عمرو بن العاص، أبو عبد الله بن وائل القرشي:

١٧٢، ١٨٦، ٢٤٩

عمرو بن كلثوم، أبو الأسود بن مالك بن حناب:

١٦

عمرو بن لحي: ٨٠، ٢٠٨

الموافق الأيستيمولوجية: ٢١، ٢٣

(غ)

غرلشي: ٤٤

غزوة بدر الكبرى: ١١١

غزوة تبوك: ١٢١، ١٢٤، ١٢٧،

غزوة خيبر: ١١٨

غزوة مؤتة: ١٤٤

الغصن، الحارث بن أبي شمر: ١٥٦

الغنية: ١٩٧

غولبي، موزيس: ٣٠، ٣١، ٤٤

غيلان القسري، بن مسلم السعدي: ٣١٢،

٣١٤، ٣١٥، ٣٢٤

(ق)

القارلي، أبو نصر: ٨، ٣٥٥

فارسي: ١٥٠، ١٧٠، ٢٥٨

فرنسا: ١٦٩

فرويد، سيغموند، ١٠

الفقه الدستوري: ٣٧٢

الفكر الاجتماعي: ٢٨

الفكر البشري: ٢٤

الفكر الروماني: ٣٩

الفكر السياسي: ٢٨، ١٦٥

الفكر السياسي المعاصر: ٨

الفكر الشرقي القديم: ٣٦٧

الفكر الشيعي: ٢٠٧

الفكر الغربي: ١٧، ٤٨، ٢٩٩

الفكر العلمي الاجتماعي: ٨

الفكر الغربي: ٣٢

الفكر الماركسي: ٣٢

الفكر اليوناني: ٣٩-٤١

فلسطين: ٣٩، ١٢٩

الفلسفة الدينية: ١٩٨، ٣٩٧

الفهري، الفضل بن قيس: ٢٥١

فوكو: ٣٩، ٤٠

فولر، ماكس: ١٨

الفيولوجيا: ٢١

(ق)

القبائل البدائية: ٣٣

القبائل البدوية: ١١٨

القبائل المصرية: ٨٥، ٨٨، ٩٢، ٩٩، ١٠٤

١٠٨، ١٢١، ١٢٨، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٧

١٦٧، ١٦٩، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٢٤، ٢٥٣

القبائل القرشية: ٧٩

القبائل القبية: ١٥٧

القبائل السيلانية: ١٥٧، ١٦٠، ١٦٢، ٢٠٧

٢١٥، ٢٥٠

القبيلة: ١٩٧

القطانيون: ٢١١

قريش: ٦٧، ٦٩، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ١١١

١١٣، ١١٦، ١١٧، ٢٣٠

قس بن ساعدة، بن عمرو بن علي: ٢٠٠

القسري، خالد بن عبد الله: ٣١٨

القسطنطينية: ٢٥٧

قصي بن كلاب: ٧٩، ٨٠

القوى الاجتماعية: ٢٤٧، ٢٣٠

القوى الاقتصادية: ٢٥

قوى الانتاج: ١٢

(ك)

كلقن: ١٩

كانط، إيمانويل: ٥٢

كب

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٣٦٠

- اختيار مكة: ٢٠٨، ٢١٢

- الألف مسألة في الرد على المتنوية: ٣٣٥

- تاج العروس: ٢٠٩، ٣٣٩

- القوالة جاءت من جزيرة العرب: ٢١١

- الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد

الاسلام: ١٧

- ضد مورينغ: ٣٠

- كتاب الأصنام: ٢٠٩

- معجم بقوت الحموي: ١٧٨

كثير غزوة، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن: ٢٨٩

كرب الحميري، كرب بن يزيد: ٢٠١

كعب الأحمري، أبو اسحق كعب بن ماضع: ٢١٩، ٢٢١

الكندي، دحدشت صريبر بن ثعلبة بن الحارث:

٢١٣

الكندي، ربيعة بن الحارث: ٢١٣

الكندي، حبيب: ٥٧

الكوكة: ١٥٨، ١٨٧

كوفسكي: ٢١

كيسان أبو حمزة: ٢٨٤

(ل)

اللائصور الجمعي: ١٠، ١١

اللائصور السياسي: ١٢، ٤٨، ٢١٣

اللغة العربية: ٢١٥، ٣١٩

لورن، مارتين: ١٩

لوكتش، جورج: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٠

الليبرالية: ٤٣، ٢٣٧، ٢٤٦، ٣١١، ٣٣٩

الليبرالية الأموية: ٢٤٠

الليبرالية النسيبة: ٢٤٠

لينين، فلاديمير: ١١

(م)

- المادية التاريخية: ٢٣ - ٢٦، ٢٩
 ماركس، كارل: ٢١ - ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٤٤، ٤٦
 الماركسية: ١١، ٢٩، ٣٦، ٤٣، ٢٢٩
 الماركسيون: ٢٦، ٣٠، ٤٤
 الماتريّة: ٢٠٦
 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٣٥٤، ٣٤٣، ٣٦١، ٣٥٩
 المكي بن حارث، بن سليمان الشيباني: ١٥٥، ١٦٧
 المجتمع الإسلامي: ٣١٧، ٣٥٦
 المجتمع الأوربي: ٩، ١٣، ٢٤
 المجتمع الخارجي: ٢٨
 المجتمع الرأسمالي: ٢١، ٢٧، ٢٩
 المجتمع السياسي: ٣٧٤
 المجتمع المصري: ٣٧
 المجتمع المصري: ٩، ١٣، ٢٠، ٤٥، ٥٠، ١٤١، ٣٤٠، ٣٧٣
 المجتمع العربي الإسلامي: ٢٢٥، ٣٣٩، ٣٤١
 المجتمع القبلي: ٩٦، ١٣٧، ١٦٦، ٢٤٩
 المجتمع الفارسي: ٣٤٠
 المجتمع المنفي: ٢٥، ٢٩، ٣٣٩، ٣٣١
 المجوسية: ٢٠٦
 محمد بن الحنفية: ٢٦٦ - ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٧٩ - ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩١
 محمد بن مسلمة، أبو عبد الرحمن: ٢٤١
 المحيط الأطلسي: ١٦٩
 المختار: ٢٦٦ - ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٣ - ٢٨٨، ٢٩١
 المفزومي، أبو جهم بن هشام بن القتيبة: ٧٣
 الميقات الاجتماعي: ١٤، ٣٦٣
 المذهب الفقهي: ٢٢٥
 المذهب الإباضي: ٣٢٧
 المرجعية الإسلامية: ٢٥١
 المرجعية الدينية: ٢٣٦
 المصوفي، تاج الدين محمد بن عبد الرحمن: ٢٤٣
 مسلم بن حميل، بن أبي طالب بن عبد الطالب: ٢٦٤

- المسلمون: ٥٧، ٦٥، ٦٨، ٧٦، ٧٧، ٨٣، ٩٦، ١٠٤، ١٠٦ - ١٠٨، ١١٠ - ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٦، ١٥٥، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢١٢، ٢١٨، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٦٤، ٢٠٧، ٢١٦، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٧٠
 سلسلة الخلفاء: ١٣٠، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٧٨، ٢٧٩
 الشاعة البدلية: ٣١
 الصداقة الإسلامية: ١٨٦
 مصر: ٢٩، ٤٠، ٤٧، ١٥٠، ١٥٨، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٧، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٢٨
 مصعب بن عمر، بن هشام: ٩٠
 معاوية بن أبي سفيان، بن حرب بن أمية بن عبد شمس: ١٣٦، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٩ - ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١ - ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٧، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣١
 المنزلة: ٢٩٩، ٣٢٤ - ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٥٢
 معركة القادسية: ١٧٦، ١٧٠
 معركة اليرموك: ١٧٦
 المغرب: ٤٧، ٢٤٨، ٢٠٣، ٢٢٧
 المغرب العربي: ٢٥٣
 القتيبة بن شعبة: ١٨١، ١٩٣، ٢٥١
 القشاد بن الأسود، أبو عبد بن عمرو الكندي: ١٣٨، ١٨٥، ٢٢٣، ٢٢٥
 القسري، تقي الدين أبو العباس أحمد: ٢٤٨، ١٥٠
 مكة: ١٠٩، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١٥٠، ١٨٣، ٢٠٩، ٢١٥
 المقرئ بن ساري، بن الأخص العيني: ١٥١
 المقرئ بن سفيان، بن المقرئ: ١٥٢
 مطلق الدولة: ٢٢٦

المنهج العلمي: ٢١

مؤتمر سقيفة بن ساعدة: ٢٤٠

مورخان: ٢٢، ٢٣

موريتانيا: ٤٧

الموصل: ٣٦٦

ميشولوجيا الامامة: ٢٠٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٦

٣٠٨، ٣٦٥، ٣٦٢، ٣٦٥

(ن)

نافع بن الأزرق انظر ابن الأزرق، أبو راشد

النبوة الروحية: ٢٧٥

النجاحي، أبو العباس أحمد بن علي: ١٠٦، ١١٦

نجد: ٢١٤

النزعة الفردية: ٤٢

النسب الروحي: ٢٨٢

نظام الاقطاع: ٣١

النظام الجمهوري: ٣٧٢

النظام الحزبي: ٣٨، ١٧٧

النظام الرأسمالي: ٢٠، ٤٤

نظام العبودية: ٣١، ٣٧، ٣٨

النظام المغربي: ١٦

النظام المغربي البرمالي: ٨

النظام المغربي البياني: ٨

النظام الملكي: ٣٧٢

النظرية الفقهية: ٣٦٥

النظرية الفلسفية: ٣٦٥

النضال بن بشير، بن سعد الأنصاري: ٣٦٤

النقاش السياسي - الديني: ٣٣٩

المنهج التبشيري: ٩١

النهضة العربية الحديثة: ٢٣٤

النويهي، أبو الحسن عبد بن عبدس: ٢٢٠

(هـ)

الحاشيون: ٢٥٦

هاني، بن قبيصة: ٨٩

هشام بن الحكم، أبو محمد هشام الشيباني: ٢٩٧

هشام بن عبد الملك، بن مروان: ٢٩٢، ٣٠٣

٣١٣

هشام بن عبد الرحمن، أبو الوليد: ٢٢٥

الحمداني، عبد الله بن وهب الرازي: ٢١٦

٢٢٠

الحند: ١٠٣

موسم: ٣٩

هيفل: ٢١

(و)

واصل بن عطاء، أبو حنيفة بن عطاء الخزاز:

٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٧

الروحية: ٢٢٨

الوطن العربي: ٤٦، ٢٢٩، ٣٦٥، ٣٧٤

الوحي الاجتماعي: ١٩، ٢٨

الوحي الديني: ٢٢٢

الوحي السياسي: ٢٧، ٢٨

الوحي الطبقي: ٢٦، ٢٩، ٣٤

الوحي الفكري: ٢٧

الولاء السياسي: ١٢١

الوليد بن عتبة، بن أبي سفيان بن حرب الأموي:

١٨٢

الوليد بن المغيرة، أبو عبد شمس بن عبد الله:

٦٤، ٧٣، ٧٤، ٨٣، ٨٨، ١١٦، ١٧٤

الوليد بن يزيد، أبو العباس بن عبد الملك بن

مروان: ٣٢٦

وهب بن منبه، أبو عبد الله: ٢١٩

(ي)

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: ٢٤٥

يزيد بن معاوية، بن أبي سفيان: ٢٩٠

يزيد بن المهلب، أبو خالد بن أبي حفصة: ٣١٠

يزيد الثالث، أبو خالد يزيد بن الوليد: ٣٠٢

اليشكوري، عبد الله بن الكواء: ١١٣، ٢٣٩

اليقوي: ١٧٧

يعل بن منية: ١٨٥

اليسمن: ١٠٣ - ١٠٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٩

١٥١، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٨٣، ١٨٩

١٩٢، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٧ - ٢٠٩، ٢١١

٢١٥، ٢٢٥، ٢٤٩، ٢٧٨، ٢٩٦، ٣٢٧

اليمنون: ١١٠، ١٩٣

اليهود: ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ١١١، ١١٤

١١٨، ١٢٤، ١٩٩، ٢١٨، ٢٨٧، ٢٩٩

اليهودية: ١٩٨، ٢٠٦، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٩٤

اليونان: ٣٧، ٢٨، ٤٠، ٤٢

اليربوتيون: ٤١

يوزغ: ١٠